

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu

Odsjek za komparativnu književnost

Odsjek za povijest

KNJIŽEVNA OBILJEŽJA I DRUŠTVENA FUNKCIJA
SREDNJOVJEKOVNE HAGIOGRAFIJE NA PRIMJERU
ŽIVOTA SV. IVANA TROGIRSKOG

Diplomski rad

Studentica: Ana Strunje

Mentori: Andrea Zlatar-Viočić i Trpimir Vedriš

Zagreb, 2019.

Sadržaj

Sažetak	2
Summary	2
1. Uvod	3
1.1. Određenje hagiografije	3
1.2. Recepcija hagiografije u znanosti o književnosti i historiografiji	5
2. Nastanak teksta <i>Život sv. Ivana Trogirskog</i> i autorstvo.....	7
3. Likovi u hagiografiji.....	9
3.1. Pitanje porijekla i dolazak na biskupsku čast	9
3.2. Svetačke osobine i djelovanje	12
3.3. Drugi likovi	16
4. Smrt i posmrtna čudesa	18
4.1. Posljednji trenuci, proročanstvo i uništenje grada.....	18
4.2. Obnova grada i pronalazak tijela.....	19
4.3. Čudesna izlječenja.....	22
4.4. Pitanje kanonizacije.....	26
5. Politička pozadina	27
5.1. Promicanje reformacijskih nastojanja	27
5.2. Kolomanova opsada Zadra.....	29
5.3. Mletačka krađa relikvija.....	32
6. Obilježja narativa	35
6.1. Pripovjedač i pripovjedni postupak	35
6. 2. Struktura hagiografije.....	38
6. 3. Načela koherencije	41
7. Recepcija kulta i teksta.....	43
8. Zaključak	48
Izvori:	51
Bibliografija:	51

Sažetak

U ovom radu obrađene su povijesne okolnosti nastanka, književne značajke i uloga u srednjovjekovnoj gradskoj zajednici hagiografskog djela *Život sv. Ivana Trogirskog*. Analizirana su pojedina opća mjesta žanra uz osvrt na relevantnu književnoteorijsku literaturu i uspoređena su s njihovom upotrebom u konkretnom tekstu o trogirskom biskupu. Uviđene podudarnosti i otklanjanja od matrice objašnjena su s obzirom na društveno-politički kontekst i interese autora. Poblje je opisan način na koji je građa umjetnički obrađena, a potom se uočeni literarni postupci i sredstva povezuju s prevladavajućim širim ideološkim, duhovnim i kulturnim strujanjima. Na kraju je dan prikaz odraza navedenih hagiografskih motiva i tema u svakidašnjem životu grada i okolnih područja, kao i u njihovom daljnjem likovnom i književnom stvaralaštvu.

Ključne riječi: sv. Ivan Trogirski, Trogir, Treguan, srednjovjekovna hagiografija

Summary

This paper presents historical settings, literary aspects and the function of a hagiography *The life of Saint John of Trogir* in the medieval urban community. Common places of the genre have been analysed in respect to the relevant literature of literary theory in order to make a comparison with their usage in the actual text concerning the bishop of Trogir. Perceived correspondences and deviations from the established scheme have been explained insofar as they relate to the social and political context, as well as the author's interests. The artistic approach to the matter has been described in more detail. Identified literary techniques are then associated with more widespread ideological, spiritual and cultural movements. Finally, the article shows how mentioned hagiographical motives and themes reflected in the everyday life of the town and the surrounding area, as well in their further artistic and literary creations.

Key words: saint John of Trogir, Trogir, Treguan, medieval hagiography

1. Uvod

1.1. Određenje hagiografije

Riječ *hagiografija* sastoji se u korijenu od dvije grčke riječi: *hagios*, u značenju *svet* ili *svetac* i *graphia*, odnosno *pisanje*, prema čemu je njezino najšire određenje „pisani narativ o svecima.“ Riječ je o jednoj od najpopularnijih književnih vrsta srednjovjekovlja.¹ Najčešće se definira prema strukturi i funkciji. Većina definicija ističe da je riječ o vrlo konvencionaliziranoj vrsti s ponavljajućim motivima koji se uklapaju u ustanovljenu kompoziciju.² Delehaye, pripadnik bolandističke škole, definira hagiografiju kao tekst religioznog karaktera s didaktičkim tendencijama. Može biti sasvim fiktivna ili s povijesnom pozadinom te biti ostvarena u različitim književnim formama. Motivacija za njeno sastavljanje je u pravilu izraz pobožnosti i želja da se popularizira kult određenog sveca.³ Autor uglavnom nastoji izazvati religiozni osjećaj u kolektivu kojem je upućena.⁴ Vitz pak definiranju pristupa preko likova-za hagiografiju je nužno postojanje tri subjekta: svetac, Bog i vjerska zajednica. Ako nedostaje Bog, protagonist se čini običnim, svjetovnim junakom ili pak luđakom, a ako izostanu vjernici i njihovo štovanje, riječ je tek o religioznoj biografiji.⁵

Tijekom srednjeg vijeka nisu bile razvijene precizne definicije pojedinih književnih vrsta i žanrova. Poetike nastale u ovom razdoblju uglavnom su se naslanjale na antičku retoriku, a obraćala se pozornost i na funkciju koju su određeni tekstovi trebali vršiti na čitatelja, stoga izostaje točno određenje literarnih značajki hagiografije iz toga vremena.⁶ Po tadašnjim kriterijima ono što držimo hagiografskim djelima uklapalo bi se u pojam *narratio* s vjerodostojnim sadržajem, odnosno priča iznesena u njemu prihvaćala se kao istinita.⁷ Didaktični pripovjedni stil hagiografija uvelike je obilježen manje kićenim i jednostavnijim

¹ Kathleen Ashley, „Accounts of Lives,“ u: *A Companion to Medieval English Literature and Culture C. 1350-C. 1500.*, ur. Peter Brown (Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007), 441.

² Milivoj Solar, *Književni leksikon: pisci, djela, pojmovi*, 2. izd. (Zagreb: Matica hrvatska, 2011), 145.

³ Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints: An Introduction of Hagiography* [online], prev. V. M. Crawford, pristup 18. 12. 2018, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/delehaye-legends.asp>, 2.

⁴ Régis Boyer, „An attempt to define the typology of medieval hagiography,“ u: *Hagiography and medieval literature: a symposium*, ur. Hans Bekker-Nielsen (Odense: Odense University Press, 1981), 28- 30.

⁵ Evelyn Birge Vitz, *Medieval narrative and modern narratology: subjects and objects of desire* (New York; London: New York University Press, 1989), 144- 146.

⁶ Andrea Zlatar, *Ispovijest i životopis: srednjovjekovna autobiografija: rasprava* (Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2000), 54.

⁷ Ibid 25.

retoričkim oblikom *sermo humilis* za koji je reprezentativan uzor Augustinovo djelo *De doctrina Christiana*, kao i različiti biblijski tekstovi.⁸ Međutim, potrebno je da autor označi svoje djelo pripadnošću određenom korpusu tekstova budući da to utječe na njegovo oblikovanje kao i na recepciju kod publike. U srednjem vijeku tako velik broj hagiografskih tekstova često u naslovu sadrži pojam *vita* ili *legenda*, pri čemu etimološki *vita* najavljuje da je riječ o tekstu koji obrađuje život istaknutog pojedinca, dok *legenda* znači „ono što treba čitati,“ čime se unaprijed naznačava didaktička funkcija.

Produkcija hagiografija obuhvaća razdoblje od kasne antike pa sve do modernog doba. Na ovaj žanr mogu se primijeniti Jaussova zapažanja o književnim rodovima, za koje predlaže promatranje u njihovom povijesnom razvoju. On tvrdi da svako djelo pripada određenom rodu, što određuje horizont očekivanja za publiku, a koji utječe na razumijevanje i vrednovanje. Upozorava pak da se rod ne može strogo definirati i uopćiti, već samo odrediti i opisivati u svojim povijesnim pojavnostima. Nadalje, posebnost roda ukazuje se u određenim formalnim i sadržajnim obilježjima, a koja mogu ukazati na razlike među rodovima, primjerice pokušajem komutacije značajki s jednog na drugi rod.⁹ Primijenjeno na žanr hagiografije, ističe se određena okvirna struktura, eksplicitna funkcija i tipovi likova koji se ponavljaju u tekstovima koji u njega spadaju, a postavljanjem hagiografskog protagonista s ustaljenom karakterizacijom u primjerice žanr biografije, koji traži individualiziranog pojedinca, ukazao bi na razlike među njima.

Kada je riječ o promatranju povijesnog kontinuiteta, Jauss odbacuje shematičnu predodžbu razvitka, vrhunca i propadanja roda, kakva je predvladavala i u starijim proučavanjima hagiografija, već postavlja „odnos pojedinačnog teksta prema nizu tekstova koji tvore rod... kao proces trajnog uspostavljanja vidokruga i mijenjanja vidokruga.“¹⁰ Stoga je različite značajke tekstova kojima se pripisuje hagiografski žanr nužno sagledati kao prilagodbe na društveno-povijesni kontekst, kao i aktualne estetsko-književne standarde, od kasnoantičkih svetaca pustinjaka za vrijeme vrhunca asketskog pokreta, pisanih pod utjecajem antičkih oblika panegirika, enkomiuma i aretologije,¹¹ do konstruiranja novih oblika svetaca u srednjem vijeku, kada ih većina dolazi iz različitih prelatskih službi te se u hagiografijama

⁸ Hans Robert Jauss, *Estetika recepcije: izbor studija*, prev. Drinka Gojković (Beograd: Nolit, 1978), 156.

⁹ Ibid. 127- 133.

¹⁰ Ibid. 140- 141.

¹¹ William J. Harmless, SJ, „Monasticism,“ u: *The Oxford handbook of early Christian studies*, ur. Susan Ashbrook Harvey i David G. Hunter (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010), 494.

osjećaju utjecaji pučkih književnih vrsta kao što je udvorna lirika.¹² Kroz novi vijek popularnost, a time i produkcija hagiografija opada s procesima literarizacije i sekularizacije koji su aktivni od ranog modernog razdoblja,¹³ budući da ih njihova funkcija, uvelike označena vjerskim aspektom populariziranja kulta, presudno obilježava kao žanr stoga nije moglo doći do prestrukturiranja i prilagođavanja novim društvenim i književnim potrebama.

1.2. Recepcija hagiografije u znanosti o književnosti i historiografiji

Tekstovi s tematikom života i mučeništva svetaca te prijenosa njihovih relikvija u kasnoj antici i srednjem vijeku nosili su različite nazive, od kojih su najučestaliji bili *vitae*, *passiones* i *translationes*. Još tijekom razvijenoga srednjega vijeka intelektualni slojevi su uvidjeli su koliki utjecaj imaju takvi tekstovi na percepciju prošlosti, što je rezultiralo njihovim preradbama u sklopu tadašnjih koncepcija i interesa. Lifshitz naglašava da se takva djela nisu niti sasvim razlikovala od onih koji se danas drže historiografijama: obje su smatrane granama retoričke umjetnosti. U 12. stoljeću pak, s jačanjem institucije države i njene administracije najavljuje se odvajanje crkvene i sekularne sfere, a zapisi o prošlosti sve se više otklanja od izvještavanja o čudesnim događajima.¹⁴ Tijekom ranog novog vijeka navedeni tekstovi koristili su se kao izvori za kronologiju i topografiju, a sastavljala su se i kritička izdanja zbirki tekstova.¹⁵ Na tome području je presudnu ulogu imao Jean Bolland, po kojem se čitava historiografska škola nazvala „bolandistikom,“ a koji je u 17. stoljeću potaknuo sakupljanje svetačkih životopisa po kriteriju traganja za njihovim najstarijim izvorima koji bi se mogli držati autentičnima.¹⁶ Sam naziv „hagiografija“ se do 19. stoljeća odnosio uglavnom na određene biblijske tekstove. Sredinom 19. stoljeća dolazi do transformacije značenja tog pojma koji postaje antonim historiografiji, koja se bavila sekularnom poviješću država, dok su teme koje su bile povezane s čudesnim događajima smještane u kategoriju hagiografija s negativnim predznacima neprofesionalnosti i

¹² Brigitte Cazelles, *The Lady as saint: a collection of French hagiographic romances of the thirteenth century*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991), 18-19.

¹³ Jauss, *Estetika recepcije*, 158.

¹⁴ Felice Lifshitz, „Beyond Postivism and Genre: „Hagiographical“ Texts as Historical Narratives,“ *Viator* 25 (1994), 99-105.

¹⁵ Ana Marinković, „Hagiologija: izvori i metode,“ u: *Hagiologija- kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš (Zagreb: Leykam, 2008), 7.

¹⁶ Mirjana Gross, *Historijska znanost: razvoj, oblik, smjerovi*, 2. izd. (Zagreb: SNL, 1980), 64.

praznovjerja, a za što su paradigmatski bili životopisi svetaca.¹⁷ Od kraja 20. i početkom 21. stoljeća dolazi do „renesanse zapadne hagiografske znanosti“ koja se temeljila na tzv. novoj bolandistici. Ova strujanja ponajprije ilustrira Delehayev pristup hagiografijama:¹⁸ on u njima uglavnom ne nalazi historiografsku vrijednost, što je njegov glavni vrednujući kriterij, tvrdeći da su njihovi autori nekritički pristupali svojim izvorima te su miješali autentično i legendarno kako bi privukli publiku.¹⁹ Stoga ih klasificira prema načelima povijesne vjerodostojnosti,²⁰ a posebno ističe negativan utjecaj mase kao medijatora činjenica.²¹ Do druge polovice 20. stoljeća tako predvladava tzv. tradicionalistički pristup, koji iz teksta preuzima samo podatke za koje se pretpostavlja da su povijesno ispravni.²² Suvremena proučavanja hagiografija, potaknuta stvaranjem novih odnosa prema pisanim izvorima u cjelokupnoj povijesnoj znanosti, naglasak stavljaju na širi društveni kontekst, na njihova književna obilježja te odraze ideologijskih, kulturnih i duhovnih kretanja iz vremena njihova nastanka. Tu se ističe rad Petera Browna s početka 80-ih godina 20. st., a koji je propitivao ranokršćanske kultove s obzirom na okolnosti njihova nastanka. Od tada se počinju istraživati novi aspekti koje one sadržavaju kao povijesni izvori: pitanje kanonizacije, narativnosti, utjecaja relikvija ili pak ikonografskog prikazivanja te ideologije u njihovoj pozadini, odnosno dolazi do zaokreta od proučavanja materijalne, događajne stvarnosti prema istraživanju srednjovjekovnih društvenih i mentalnih značajki preko sveukupnih tekstualnih aspekata hagiografija.²³

Pristup hagiografijama u znanosti o književnosti u bliskoj je vezi s općenitim stavom prema cjelokupnoj srednjovjekovnoj književnosti. Njoj se pak, zbog izrazite vanknjiževne angažiranosti i tendencioznosti, negirao književni, umjetnički status. Fališevac tako zamjećuje: „ta su se djela sagledavala ili kao spomenici jezika ili kao povijesni dokumenti ili pak kao specifični nositelji nacionalnog duha ili kulture“²⁴ te ističe da su suvremeniji pristupi uvidjeli da su ti neknjiževni ciljevi ipak ostvarivani ponajprije umjetničkim sredstvima.²⁵ Književne teorije 20. stoljeća razvile su tehnike analize koje su dovele do novih perspektiva u proučavanju srednjovjekovne književnosti, uključujući hagiografije. Primjerice, zbog

¹⁷ Lifshitz, „Beyond Positivism“, 109-111.

¹⁸ Ivanka Petrović: „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije“, u: *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, ur. Joško Belamarić (Split: Književni krug; Filozofski fakultet Sveučilišta, Odsjek za povijest, 2014), 27.

¹⁹ Delehay, *The Legends of the Saints*, 76- 77.

²⁰ Ibid. 107.

²¹ Ibid. 12- 15.

²² Paul Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, *Past & Present* 127 (svibanj 1990), 3.

²³ Marinković, „Hagiologija: izvori i metode“, 7- 8.

²⁴ Dunja Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza* (Zagreb: Liber, 1980), 89.

²⁵ Ibid. 89.

činjenice da često uključuju direktne citate iz Biblije, tekstova antičkih autora kao i drugih svetačkih životopisa, koncept intertekstualnosti se pokazao vrlo korisnim.²⁶ Koristeći metode književne teorije na cjelinu teksta, pokušava se proniknuti u misli i ideje razdoblja koje stoje u njegovoj pozadini. Nasuprot prijašnjeg pristupa koji je zanemarivao integritet djela, suvremena praksa pridaje važnost i konvencionalnim elementima u njemu. Međutim, stavljanje naglaska na uobičajene karakteristike kod strukturalnih pristupa može odbaciti u tekstu sve ono što u to ne spada, a što može ukazati na specifičnosti okolnosti nastanka. Fouracre kritizira i korištenje dekonstrukcije, koja traga za mogućim zamagljivanjem veza označitelja i označenoga, na tekstove iz razdoblja u kojima općenito postoje nesigurnosti u značenja na leksičkoj razini. Dekonstrukcija se također oslanja na povijesnu realnost van teksta, premda ju nastoji iz njega izgraditi. No, srednjovjekovnu realnost često ne možemo pojmiti nego u njenim obrisima, a budući da nismo niti sigurni u sva moguća prisutna značenja, ne može se doći do upotrebljivog socio-lingvističkog modela, stoga ovakav pristup i nije uvijek sasvim koristan.²⁷ Davenport također ističe da samo primjenjivanje modernih teorijskih pojmova na srednjovjekovne tekstove ponekad više služi učvršćivanju polemičke pozicije teoretičara, negoli razumijevanju tih tekstova, pa stoga predlaže i posezanje za književnom teorijom iz vremena nastanka djela.²⁸

2. Nastanak teksta *Život sv. Ivana Trogirskog* i autorstvo

Hagiografija *Život svetog Ivana Trogirskog* najčešće se dijeli na dva dijela, prema autorstvu. Izvorni autor prvog dijela, koji obuhvaća događaje od Ivanova dolaska u grad do njegove smrti, ostao je nepoznat. Drugi dio koji donosi čudesa poslije Ivanove smrti dovršio je Treguan 1203., prilikom obnašanja dužnosti trogirskog arhiđakona. Bio je suvremenik Tome Arhiđakona, koji o njemu piše: „Tada pomalo počne trogirsku Crkvu izvoditi iz njene zastarjelosti, uvoditi u nove norme spoznavanja i obrazovati je u crkvenim disciplinama. Bio je čovjek književno naobražen i rječit i svojom je revnom marljivošću postigao da se u

²⁶ Tony Davenport, *Medieval narrative: an introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 5.

²⁷ Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 5-7.

²⁸ Davenport, *Medieval narrative*, 5.

kratkom vremenu popravilo stanje i naroda i klera.“²⁹ O ispravnosti Tominih navoda svjedoče i podaci da je prvi obavljao notarsku službu u Trogiru te je naposljetku i uredio tamošnju notarsku kancelariju, temeljeni na činjenicama da se od vremena njegove službe primjećuje profesionalizacija korištenja pravnih formula u dokumentima, kao i porast pismenosti među trogirskim klericima.³⁰ Da je uistinu bio visoko obrazovan, svjedoči i upućenost u tadašnje hagiografske obrasce i konvencije koje uvrštava u svoje djelo te poznavanje kršćanskih i klasičnih autoritetnih tekstova koje je izraženo u korištenju različitih citata i pojmova.³¹

Kao što je rečeno, hagiografije su u srednjem vijeku bile smatrane vjerodostojnim narativima. Kada je riječ o nastanku tekstova, obično je priča kao takva potjecala od svečevih suvremenika te se prepričavanjem prenosila dok nije bila zapisana u svom konačnom obliku.³² Međutim, pretpostavlja se da je prvi autor Ivanovog životopisa napisao svoj tekst nedugo nakon njegove smrti, no okolnosti njegovog nastanka nisu utvrdive zbog nedostatka izvora.³³ Treguan pak kao razlog pisanja navodi da je bio „zamoljen od braće i časnog muža, moga gospodina Mihovila, biskupa iste Crkve, ono što sam o životu svetoga priznavatelja našao u nekim knjigama, koje su već zbog starosti većinom oštećene, preradih u ovom djelu na čast Boga i svete Rimske Crkve nimalo ne skraćujući ono što sam našao i ništa svoje ne dodajući.“³⁴ Moguće je pri tome istaknuti da je riječ o često upotrebljavanom toposu pisanja potaknutog nalogom,³⁵ pogotovo s obzirom da se nalazi u istoj rečenici kao s dijelom u kojem čitatelja uvjerava da je tek „ponizan lektor,“³⁶ što je retorički topos afektirane skromnosti.³⁷ S druge strane, tadašnja trogirsk crkva, nije se isticala naročito bogatom kršćanskom tradicijom kao primjerice splitska biskupija, koja se predstavljala kao nasljednica salonitanske dok je svoga zaštitnika Dujma nastojala prikazati kao izravnog učenika apostola Petra.³⁸ Nije proizvela vlastite svece, niti je posjedovala tijela antičkih mučenika, a Ivan je uz to istaknut po svom duhovnom i političkom djelovanju u komuni i van nje, pa je vjerojatno da je već početkom 13. stoljeća smatran podobnim da postane elementom komunalnog crkvenog

²⁹ Toma Arhidakon, *Historia Salonitana: povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika*, prev. Olga Perić (Split: Književni krug, 2003), 137.

³⁰ Nada Klaić, *Trogir u srednjem vijeku: Javni život grada i njegovih ljudi*, knj. 2, sv. 2 (Trogir: Muzej grada Trogira, 1985), 94-96.

³¹ „Život sv. Ivana Trogirskoga,“ ur. Milan Ivanišević, u: *Legende i kronike*, ur. Vedran Gligo i Hrvoje Morović (Split: Čakavski sabor, 1977), 62.

³² Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 72.

³³ *Život sv. Ivana Trogirskog*, prev. Kažimir Lučin (Trogir: Matica hrvatska; Split: Književni krug, 1998), 11.

³⁴ Ibid. 117.

³⁵ Ernst Robert Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovekovlje*, prev. Stjepan Markuš (Zagreb: Naprijed, 1998), 96.

³⁶ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 117.

³⁷ Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovekovlje*, 94.

³⁸ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 24.

identiteta. Stoga nije nemoguće da tamošnja crkvena vlast zaista daje ovaj zadatak Treguanu, koji se i prije u svojim službama istaknuo obrazovanošću. Paralelan slučaj može se naći u susjednoj splitskoj komuni, u kojoj je u 11. stoljeću biskup Lovro zamolio Adama Parižanina, istaknutog pjesnika koji je bio u prolasku gradom, da uredi sačuvane tekstove o sv. Dujmu i Stašu.³⁹ Sam Treguan revno sudjeluje u crkvenim nastojanjima suzbijanja heretičkih pokreta početkom 13. stoljeća, pa Ivana kao nekadašnjeg provoditelja crkvenih reformi može predstaviti kao primjer pravovjerja svojim suvremenicima. Također, tekst je pogodan za izražavanje s jedne strane prougarskih osjećaja, a s druge strane protumletačkog stava. Povijesni podaci govore o Treguanovim vrlo dobrim odnosima s ugarskim dvorom, dok su Mleci bili njihovi suparnici na istočnom Jadranu. Hercigonja ističe da je sasvim tipično da narativi o životima zaštitnika dalmatinskih komuna služe i za podizanje njihovog ugleda, naročito kada je riječ o sukobima među gradovima.⁴⁰ Tako se poduzeto uređivanje baštine vezane uz trogirskog zaštitnika može protumačiti i kao jačanje simboličkog kapitala Trogira u sporovima oko zemlje sa splitskom biskupijom te naspram Šibenika koji počinje izražavati težnje odvajanja od trogirske crkvene jurisdikcije.

3. Likovi u hagiografiji

3.1. Pitanje porijekla i dolazak na biskupsku čast

Ivanovo porijeklo nije jasno razriješeno u tekstu hagiografije, kao ni u drugim suvremenim izvorima. Navodi se da je bio „plemenitog roda,“ no bez imenovanja pojedine obitelji,⁴¹ a tek se u drugom dijelu naziva „Rimljaninom,“⁴² premda se u prvome spominje samo za papinskoga legata da je pristigao iz Rima.⁴³ Najpopularnije teorije s jedne strane tvrde da je riječ o došljaku iz Italije koji je bio pripadnik plemićkog roda Orsini, dok se s

³⁹ *Historia Salonitana*, 69- 71.

⁴⁰ Eduard Hercigonja, *Tropismena i trojezična kultura hrvatskog srednjovjekovlja* (Zagreb: Matica hrvatska, 2006), 152-153.

⁴¹ *Život svetog Ivana Trogirskog*, 27.

⁴² *Ibid.* 87.

⁴³ *Ibid.* 25.

druge strane pretpostavlja da je, kao i splitski nadbiskup Lovro, bio pozvan iz Osora, odnosno tamošnjeg benediktinskog samostana koji je bio sklon reformnom papinstvu. Spominje se tako navodno pismo ugarskog kralja Sigismunda trogirskim vlastima iz 14. stoljeća u kojem izjavljuje da je primio dokumente koji svjedoče o Ivanovoj pripadnosti porodici Orsini, iz koje potječe i sam Sigismund.⁴⁴ Sigurno je međutim da je papa Benedikt XIII., također pripadnik roda Orsini, tražio za vrijeme biskupa Antuna Kačića Ivanovu relikviju, te mu je ustupljen komad bedrene kosti koja je svečano prebačena 1725. u Veneciju, a potom u Rim i naposljetku je pohranjena u Beneventu.⁴⁵ Uglavnom se može zaključiti da je riječ o nastojanjima da se svetac priključi genealogiji istaknute obitelji kako bi se povećala njena simbolična moć. Kao dokaz za teoriju da je bio osorski reformni benediktinac, naglašava se njegova inicijativa za osnivanje ženskog benediktinskog samostana sv. Nikole, u vrijeme kada su crkvene reforme poticale žensku pobožnost.⁴⁶ Također i Toma Arhiđakon napominje bliskost koja je postojala između trogirskog biskupa i splitskog nadbiskupa: „bio je Lovri draži i bliži od drugih biskupa.“⁴⁷ Međutim, obje tradicije potječu iz kasnijih stoljeća i za njih nema sigurnih potvrda u izvorima.

O Ivanovom dolasku na ove prostore autor hagiografije bilježi da je pristigao u pratnji papinskog legata „u doba ugarskog kralja Kolomana.“⁴⁸ Već je Lučić uvidio tu pogrešku u kronologiji. Navodi da je moguće da Treguan, kao stranac u ovim krajevima, nije bio dobro upućen u njihovu povijest, a možda je ime vladara u starim zapisima bilo označeno slovom „C“ dok su ostala bila nečitka, pa je autor zaključio da je riječ o Kolomanu budući da se spominje dalje u tekstu.⁴⁹ Ivanišević upozorava da bi početno slovo, između Krešimira IV. i bizantskog cara Konstantina X. Duke, najvjerojatnije pripadalo potonjem „jer je vlast Krešimirova u bizantskim gradovima u Dalmaciji još nedokazana sigurnim izvorima.“ Međutim, postoji mogućnost da je Treguan stavio Kolomanovo ime na to mjesto vođen i time što je riječ o istaknutom ugarskom vladaru koji je prvi uveo ugarsku vlast na ove prostore, a što se u potpunosti slaže s njegovim prougarskim stavovima.⁵⁰ Točno vrijeme Ivanova dolaska Toma Arhiđakon smješta za vrijeme crkvenog sabora 1063. godine, na kojem je

⁴⁴ Ibid. 175.

⁴⁵ Ibid. 184.

⁴⁶ Zrinka Nikolić Jakus, „Prve benediktinke u Dalmaciji,” u: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei: zbornik radova povodom 950. obljetnice utemeljenja*, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović (Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014), 104.

⁴⁷ *Historia Salonitana*, 71.

⁴⁸ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 25.

⁴⁹ Ibid. 35.

⁵⁰ „Život sv. Ivana Trogirskega,” 88.

prisustvovao papinski legat Ivan u čijoj je pratnji bio i budući trogirski biskup.⁵¹ Lučić smatra da je do njega došlo između 1062., kada smješta navedeni sabor, te 1064., iz koje potječe najranije pisano svjedočanstvo o biskupu Ivanu, dokument o uspostavi samostana sv. Nikole.⁵²

Lučić problematizira činjenicu da se Ivana u tekstu više puta naziva mladim čovjekom jer nije mogao obnašati funkciju biskupa ako je imao manje od trideset godina, stoga predlaže da je izabran u svojim ranima tridesetima, što bi i dalje bilo mlado doba za osobu na toj funkciji.⁵³ No, u tekstu Ivan izravno progovara da mu „ni životna dob ne odgovara dostojanstvu“.⁵⁴ To bi se moglo razjasniti i s obzirom na hagiografske konvencije, osobito s toga što se njegova mlada dob više puta naglašava. Prema Curtiusu, toposi „postaju klišejima koji se mogu literarno općenito primjenjivati, te se raspostiru svim područjima literarno shvaćena i oblikovanog života.“⁵⁵ Pritom sintagmu „puer senex“ naziva tipičnim toposom hagiografije, a riječ je o pridavanju vrlina mudrosti svecima u vrlo mladom životnom dobu,⁵⁶ što je dakako služilo uvećavanju svećevih sposobnosti i isticanju njegove izvanrednosti. Ovdje taj postupak nije izveden do krajnosti, vjerojatno jer Ivanov život prije dolaska u Trogir nije bio poznat, a niti jedan od autora se tu nije usudio intervenirati imaginacijom, stoga je opisan kao vrlo mlad, no istaknut po svojim sposobnostima: „opazio je među klericima u svojoj pratnji nekoga još uvijek u mlađahnoj dobi, ali ipak obdarena blagošću, plemenita roda, punog znanja, izvrsna ponašanja, po imenu Ivan.“⁵⁷ Također, njegova mladost i neiskustvo koje se s njom veže uvodi i određenu dramatičnost u ovaj prizor, budući da Ivan ispočetka odbija prihvatiti dužnost biskupa, kontrastirajući vrline koje su potrebne za njeno izvršavanje i vlastite slabosti: „Zašto me nagovaraš da preuzmem teret kojega se plaše ramena snažna i jaka za terete, pogotovo kad i tijelu nedostaje snage i duhu znanja.“⁵⁸ Trogirani odbijaju odustati od svojih zahtjeva pa mu se legat obraća upozoravajući ga da je ovdje riječ o božanskoj providnosti i naglašavajući da „prikazujući žrtvu zahvalnicu, Svevišnjemu prinesesh žrtvu svojih usana“⁵⁹, čime se metaforički („žrtva usana“) priziva Ivanova svetačka funkcija „ispovijednika (*confessor*) vjere.“ Konačno Ivan pristaje i kao što je navedeno u tekstu,

⁵¹ *Historia Salonitana*, 77.

⁵² Ivan Lučić, *Povijesna svjedočanstva o Trogiru*, sv. 1, prev. Jakov Stipišić (Split: Splitski književni krug, 1979), 95- 97.

⁵³ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 35.

⁵⁴ *Ibid.* 27.

⁵⁵ Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 80.

⁵⁶ *Ibid.* 114.

⁵⁷ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 27.

⁵⁸ *Ibid.* 27.

⁵⁹ *Ibid.* 29- 31.

splitski nadbiskup Lovro uvodi ga u biskupsku čast.⁶⁰ Prema izvoru o osnutku ženskog samostana sv. Nikole, to se dogodilo najkasnije 1064. Opis u hagiografskom tekstu u kojem vjernici zagovaraju Ivanov izbor nalikuje ranosrednjovjekovnom postupku koji je vrijedio do Wormskog konkordata (1122.), odnosno I. lateranskog sabora (1123.), prema kojem su kandidata izabirali kler i vjernici biskupije, a odobravao ga je i posvećivao nadležni nadbiskup.⁶¹

3.2. Svetačke osobine i djelovanje

Sveci u hagiografijama su rijetko oblikovani kao pojedinci sa svojim individualnim karakteristikama, već su učestali tipovi likova, prikazani korištenjem konvencija i općih mjesta žanra. Isticanje njegove funkcije autoru je često važnije od vjernog iznošenja biografskih činjenica. Čitatelju ili slušatelju se nadaje kao primjeran, odnosno pretpostavlja se da će i oni moći uživati jednake časti u onozemaljskoj sferi slijede li njegov životni put; no on je istovremeno i izvanredan, njegove vrline i ustrajnost u kršćanskim vrijednostima premašuju sve u njegovoj okolini. Jolles ističe da ono što ga razlikuje od ostalih jest njegovo posjedovanje kvalitativno drugačije, tzv. „djelatne vrline,“ koja se ističe u sposobnosti izvođenja čuda.⁶² Stoga je svetac neprekidno aktivan, njegovoj vrlini je potrebno da se ispoljava i to za korist zajednice, najčešće ponajprije za neki uži krug, a potom i za čitavu *ecclesia universalis*, za koju je on povrh svega „sredstvo da vrlinu vide opredmećenom, opredmećenom do najviše potencije.“⁶³ Boyer ga opisuje kao mješavinu tri Hegelova tipa junaka: epskog, zbog konflikta u njemu između grijeha i Božje milosti, tragičnog, jer je njegova ljubav prema Bogu ujedno i uzrok njegova mučeništva, i dramskoga, budući da mu izvanredni događaji pomažu shvatiti i unaprijediti vlastite ideale.⁶⁴ Kao lik on se ne razvija: takvo poimanje oslanja se na antičko pridržavanje Aristotelovom načelu o istovjetnosti početka i cilja, prema kojem se pri pisanju o životu istaknutog pojedinca pretpostavlja njegovo posjedovanje vrline od početka, pa se ona samo učvršćuje kroz različite krize i

⁶⁰ Ibid. 31.

⁶¹ Jadranka Neralić, „Biskup Ivan Trogirski (1064- 1111),“ u: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei: zbornik radova povodom 950. obljetnice utemeljenja*, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović (Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014), 96.

⁶² André Jolles, *Jednostavni oblici*, prev. Vladimir Biti (Zagreb: Matica hrvatska, 2000), 30-31.

⁶³ Ibid. 35.

⁶⁴ Boyer, „An attempt to define the typology of medieval hagiography,“ 29- 31.

iskušenja, kako bi u čovjekovoj zreloj dobi doživjela vrhunac. Također, vrline i karakteristike nisu dane njihovim nabranjem i opisivanjem, već se izražavaju kroz prikaz djela i navođenje riječi protagonista, stoga uglavnom izostaje iznošenje unutarnjeg života lika, on je sasvim određen svojim vanjskim djelovanjem.⁶⁵ Navedene postupke uvelike preuzimaju i srednjovjekovne hagiografije u pristupu svečevom liku.

Premda razdoblje mučeništva spada u davna vremena kasne antike, ikonografskom i književnom obradom kroz dugi niz stoljeća oblikovao se arhetipski lik sveca kao mučenika. Vrlo su popularne bile zbirke poput francuske *La Vie des Pères* te su priče o ranokršćanskim svecima ulazile u brojne propovijedi i egzempla. Međutim, takva percepcijska pozadina dovela je do problema uvođenja novih svetaca u novim povijesnim okolnostima, što se uglavnom riješavalo na dva načina. Ponekad bi se svece literarnom obradom nastojalo konstruirati kao mučenike, primjerice za vrijeme sukoba u merovinško doba, biskupi koji su u njima poginuli bili bi u hagiografijama opisani kao mučenici.⁶⁶ Drugi način bio je stvaranje novog tipa sveca: *confessor* odnosno „ispovjednika vjere.“ Narativi o njima ne pružaju mnogo mjesta za transformaciju protagonista, već radnju obilježava ono što Vitz naziva „postupni proces transcendencije.“⁶⁷ Svijest o tipologiji svetaca i potrebu za kategoriziranjem izražava i autor predgovora *Života sv. Ivana Trogirskog* za kojeg se pretpostavlja da je Treguan⁶⁸: „Stvoritelj ljudskoga roda, ..., odabrao je jedne da budu apostoli, da riječi njihovih propovijedi pođu u sve zemlje, druge za mučenike, koji su za svjedočanstvo vjere i čuvanje njegova zakona, boreći se sve do smrti kao najhrabriji borci, prolili svoju krv, a neke za priznavatelje, koji, doduše, nisu pali od progoniteljeva mača, ali ipak, propevši svoje tijelo s grijesima i požudama, nipošto nisu izgubili palmu mučeništva. Smatramo da je iz skupine ovih bio blaženi Ivan, biskup grada Trogira.“⁶⁹

Kada je riječ o recepciji narativa, hagiografija nastoji pružiti primjer života koji je vrijedan oponašanja (*imitabile*). Svetac svojim izvanrednim naporima pokazuje da je moguće približiti se idealu Kristova primjera te postići vječne dobrobiti koje takav život donosi. Time se adresate narativa nastoji uvjeriti da se pridržavaju kršćanskih vrijednosti i praksi.⁷⁰ Takvo shvaćanje svetačkih života ima svoje temelje u srednjovjekovnom mentalitetu: Jolles ističe da

⁶⁵ Mihail Bahtin, *O romanu*, prev. Aleksandar Badnjarević (Beograd: Nolit, 1989), 257.

⁶⁶ Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 11.

⁶⁷ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 130.

⁶⁸ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 25.

⁶⁹ Ibid. 23- 25.

⁷⁰ Andrea Zlatar, „Transformacije hagiografske matrice u Marulićevu djelu „De institutione bene beatque vivendi per exempla sanctorum,“ *Colloquia Maruliana*, vol. 10 (2001), 80.

su mnogi oblici srednjovjekovnog religioznog ponašanja utemeljeni u emulaciji svetih pojedinaca, primjerice održavanje križnog puta koji prati Kristove posljednje trenutke, hodočašća u kojima se odražava svečev zemaljski život ili pak križarski pohodi u kojima Sveta zemlja stoji kao *imitatio* samog Krista.⁷¹ Međutim, Cazelles primjećuje da su službene crkvene vlasti ipak uglavnom poticale divljenje svecu i posvećivanje molitvi naspram doslovne imitacije, koja je mogla ići nasuprot njihovih učenja, ali i društvenog uređenja.⁷² U *Životu sv. Ivana Trogirskog* protagonist ponajviše djeluje primjerno u obdržavanju asketskih praksi i ponavljanju Kristovih djela.

Položaj biskupa u 11. stoljeću nije donosio samo dužnosti, već je pojedincu i davao moć i utjecaj u društvu, što je naravno povlačilo za sobom i različita materijalna uživanja. U hagiografiji se navodi: „Pošto je, dakle, uzdignut na biskupsku stolicu, nije se prepustio neradu da ga iskvari, kao što običavaju mnogi, kad dobiju priliku da se predadu lijenom mirovanju, nego je, posvetivši se neprekidnu razmišljanju, sav tijek svog života usmjerio na post, molitvu, bdijenje i milosrdna djela.“⁷³ Potom se opisuje Ivanovo mučenje vlastitog tijela kojim je nastojao disciplinirati svoj duh. Takav literarni postupak oslanja na se tradiciju antičke biografije u kojima Bahtin prepoznaje ono što naziva ideja iskušenja, a što označava trpljenje različitih poteškoća koje pak ne vode razvitku lika, već naglašavanju već postojećih vrline.⁷⁴ U žanrovima koji su se služili tim postupkom može se uvidjeti retoričko-pravna pozadina prema kojoj čovjekovoj biti odgovoraju njegov položaj i njegovi postupci.⁷⁵ Narativima o svecima, koji su se općenito od početka oslanjali na rimsku i helenističku književnost, ovakav način izlaganja bio je posebno koristan za isticanje svečevog karaktera, kojemu su se mogle pripisati samo najviše vrline koje mogu prebroditi različite krize i izazove, naročito s obzirom na njegovu poziciju u vjerskom životu kršćanstva. Da je zaista riječ o hagiografskoj konvenciji pokazuje primjer hagiografije češkog kralja Vjenceslava, *Passio sancti Venceslavi martyris*, u kojoj protagonist nevoljko prihvaća danu funkciju, želeći se posvetiti duhovnosti,⁷⁶ a kada se usporede dva teksta proizlazi da se ponavlja i motiv odabira neudobne postelje te se posebno ističe kontrast kostrijeti obučene ispod sjajne odjeće,

⁷¹ Jolles, *Jednostavni oblici*, 38.

⁷² Cazelles, *The Lady as saint*, 26.

⁷³ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 41.

⁷⁴ Bahtin, *O romanu*, 157.

⁷⁵ Ibid. 173.

⁷⁶ „Passion of Saint Wenceslas by Gumpold of Mantua,“ prev Marina Miladinov, u: *Saints of the Christianization age of Central Europe (Tenth- Eleventh Century)*, ur. Gabor Klaniczay (Budimpešta: CEU Press, 2013), 36.

korišten u oba narativa.⁷⁷ Dok je funkcija ovog postupka u antici bila proslaviti pojedinca po njegovim vrlinama, u srednjem vijeku on je koristan i kako bi se po patnji približili srednjovjekovni sveci ranokršćanskim mučenicima, koji su bili uzori proslavljeni u raširenim legendama. Ovakav prikaz se može povezati i s kršćanskim svjetonazorom: Vitz ističe da pojava Krista uvodi u zapadnu književnost novi oblik heroizma: borba se s bojišta premješta u unutrašnjost pojedinca.⁷⁸ Ivanovo junaštvo stoga se manifestira u nastojanju da porazi materijalističke porive asketizmom.

Pri opisu Ivanova pogreba, navedeni elementi se još jednom spominju: umire na ležaju od šparožine, a na njegovom tijelu otkrivaju se tragovi mučenja te se navodi kako su „vjerodostojni svjedoci“ potvrdili „kako u gluho doba tihe noći uranja sve do pasa u more, koje mu se nalazilo blizu i kako sebe trapi bičevanjem i nemilosrdnim mučenjem.“⁷⁹ Moguće je da se ti motivi još jednom ponavljaju budući da arhetipski svetac umire zbog mučeništva za vjeru,⁸⁰ stoga se, premda je umro prirodnom smrću, upravo u ovom trenutku podsjeća na trpljenje njegova tijela. Da je ovaj element kulta bio dosta popularan svjedoči i zapis o Ivanu kod Tome Arhiđakona: „Iz ljubavi prema nebeskoj domovini prezirao je sva tjelesna zadovoljstva i živio veoma strogo.“⁸¹ Međutim, iako je taj dio napisan formulaično, postoji mogućnost da nije riječ samo o tipičnoj izgradnji hagiografskog protagonista, već o stvarnom elementu njegovog životopisa. Ako je zaista bio član kamaldoljanskog ogranka benediktinskog samostana sv. Petra na Osoru, moguće je da je se pridržavao naučavanja Petra Damianija, koji je propovijedao takav pristup tjelesnome.⁸²

Tvrđnjama da pojedinac za svoga života čini čuda nastoji se širiti njegova *fama sanctitatis*.⁸³ Ona često kao predložak imaju novozavjetna čudesa. Grgur iz Toursa u *Liber vitae patrum* ističe da svi sveci svojim životom nastoje oponašati Kristov model,⁸⁴ pa tako ponavljaju i njegova djela uz njegovu pomoć.⁸⁵ Autori hagiografija stoga se uvelike oslanjaju na epizode iz Kristova života pri konstrukciji protagonistovog djelovanja. Tako prvo čudo za koje se tvrdi da je Ivan učinio nalikuje prvom čudu koje se Kristu pripisuje u Evanđeljima,

⁷⁷ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 41; „Passion of Saint Wenceslas by Gumpold of Mantua“, 43.

⁷⁸ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 138.

⁷⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 69- 71.

⁸⁰ Zlatar, „Transformacije hagiografske matrice“ 83.

⁸¹ *Historia Salonitana*, 71.

⁸² „Život sv. Ivana Trogirskoga“, 95.

⁸³ Gabor Klaniczay, „Konstrukcija svetačkih čuda u razdoblju srednjovjekovnih kanonizacijskih procesa“, u: *Hagiologija- kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš (Zagreb: Leykam, 2008), 12.

⁸⁴ Ashley, „Accounts of Lives“, 439.

⁸⁵ Klaniczay, „Konstrukcija svetačkih čuda“, 12.

odosno pretvorbi vode u vino, kao što se uviđa sličnost i s njegovim kasnijim čudima u kojima s malo hrane nahrani mnoštvo. U ovom slučaju, Ivan postiže da se iz male količine grožđa iscijedi mnogo vina. Tu je pak nejasan dio u kojem dotok vina prestaje kao kazna popraćeno Ivanovim riječima: „Nek vam se smiluje Bog, sinci. Zašto milosrđe Božje preobraćate u omrazu? Eto, zaista ono čega sada ima u obilju, već je sasvim presahlo i vi ćete zbog toga biti krivi svemu puku.“⁸⁶ Farlati u komentaru navodi mogućnost da, bivajući začuđeni, nisu se zahvalili Bogu, a navodi i Loredanovo rješenje da ga nisu htjeli podijeliti sa siromašnima.⁸⁷ Zanimljiv je pogled Nade Klaić koja to povezuje s uvođenjem novih crkvenih pravila: „Smijemo li ići tako daleko da u pozadini „čuda“ s vinom vidimo odredbe reformnog papinstva o dužnom podavanju desetinskog prihoda koje je biskup čudotvorac najprije htio utjerati silom, a zatim se pokajao?“⁸⁸

Kristovo čudo snažno evocira i epizoda u kojoj lađa kojom je biskup plovio u Šibenik biva potopljena: „jedino je biskup neozlijeđen izašao po morskim valovima kao po suhom“ uz dodatak koji donosi varijaciju u konvenciju: „Naposljetku je pak lađa na njegovu zapovijed izronila sa dna neoštećena, sa svim predmetima, a u spomenutu bačvu nije prodrila niti kap vode.“ Budući da se ovakvo preslikavanje događaja iz Evanđelja koristi u velikom broju hagiografskih tekstova, unošenje novih detalja i elemenata mogu izdvojiti sveca, ali ga i dodatno uveličati dodavanjem još fantastičnih motiva. Moguće je u ovom ulomku vidjeti i Treguanovu intervenciju u opisu plovidbe tim prostorima budući da je gotovo sasvim preuzet iz Plinijeve *Naturalis Historia*.⁸⁹ Ovakva nadahnutost biblijskim narativima i citiranje ili parafraziranje antičkih autora u vlastitim tekstovima nije neubičajeno za srednjovjekovne autore budući da su se vodili „platonistički koncipiranom poetikom po kojoj je djelo utoliko vrednije ukoliko ima veći autoritet kao uzor.“⁹⁰

3.3. Drugi likovi

Uz Ivana se još kao likovi pojavljuju pojedini recipijenti njegove objave ili čudesa, ugarski kralj Koloman, te kao kolektivni likovi trogirski građani i mletački razbojnici, a kroz

⁸⁶ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 45.

⁸⁷ *Ibid.* 47.

⁸⁸ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 43.

⁸⁹ „Život sv. Ivana Trogirskoga“, 92.

⁹⁰ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 14.

čitav narativ, u skladu s kršćanskim svjetonazorom, podrazumijeva se božanska prisutnost. Vitz tako uvodi pojam dvostrukog Subjekta za hagiografiju: iako bez svetačke volje nema lika sveca, Bog također ima svoju volju koja utječe na radnju.⁹¹ Podrazumijeva se njegovo djelovanje iza svakog čuda kojeg u njegovo ime izvodi svetac, Ivan sam prepoznaje njegovu volju u svom izboru za biskupa,⁹² kao što tvrdi i da ga šalje pred Kolomana,⁹³ a također postavlja i nevolje u kojima se Ivan iskazuje, primjerice pripovjedač navodi da se zadarska sprava za obranu pokvarila "kao po nekom božanskom znamenju"⁹⁴ te se u tri opisana posmrtna čuda simptomi bolesnika naglo pogoršavaju prije Ivanove pomoći. Bog, kao dodatni Subjekt, od protagonista koji bi inače bio uobičajeni junak čini sveca. No iako je vidljiva njegova volja, njegov Objekt, odnosno krajni cilj, ostaje nepojmljiv.⁹⁵

Teodor kao primatelj Ivanove objave je tipičan lik preuzet iz tradicije žanra *translatio*, dok su pojedini mirakulati koji demonstriraju svečevu moć izlječenja neizbježni u hagiografskom žanru. Srednjovjekovna proza često poseže za „karakterološkom shemom“⁹⁶ teksta, kao što ju obilježava i sklonost prema polariziranju likova. Međutim, za razliku od velikog broja hagiografija, protagonist ovdje nema suprotnog lika s kojim bi došao u sukob. Premda se suočava s Kolomanom prilikom ugarskog napada na Zadar, može se primijetiti da se njegov čin u tekstu uvelike ublažava te da se ponajviše ipak suprotstavlja mletačkom razbojničkom pohodu iz drugog dijela teksta, čija je opakost i stilski podcrtana. Koloman i njegov narod tako su dani kao primjer dobrih kršćana nasuprot loših kršćana oprimjerenih Mlecima.

U srednjem vijeku kult sveca nije mogao opstati bez vjernika koji su molili njegovu pomoć. Stoga je važan subjekt u hagiografiji šira vjerska zajednica, koja uključuje puk prikazan u tekstu kao i čitatelje i slušatelje kojem je on upućen.⁹⁷ Građani Trogira u tekstu imaju jasan Objekt: od Ivana traže da postane njihov biskup, da ih zaštiti pred ugarskim vlastima, a poslije njegove smrti žele pronaći i zadržati njegove relikvije koje bi im pružale pomoć u svakodnevicu, primjerice kada ga mole za izlječenja. Takav Subjekt je u kršćanskom svjetonazoru pak prostorno i vremenski neograničen: pripovjedač se i eksplicitno obraća čitateljima i slušateljima kako bi ih potakao da traže pomoć od sveca. Pružanje pomoći

⁹¹ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 133.

⁹² *Život sv. Ivana Trogirskog*, 31.

⁹³ Ibid. 51.

⁹⁴ Ibid. 49.

⁹⁵ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 134- 137.

⁹⁶ Eduard Hercigonja, *Povijest hrvatske književnosti*, knj. 2, *Srednjovjekovna književnost*, ur. ser. Stjepan Damjanović (Zagreb: Liber: Mladost, 1975), 257.

⁹⁷ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 141.

trogirskoj zajednici dano je Ivanu kao funkcija njegovim postavljanjem za biskupa, a kasnije i za zaštitnika grada, dok je kao svetac također na pomoći čitavoj kršćanskoj Crkvi.

4. Smrt i posmrtna čudesa

4.1. Posljednji trenuci, proročanstvo i uništenje grada

Prvi dio Ivanovog govora pred smrt vrlo je konvencionaliziran: uvelike se koristi ono što Curtius naziva „topikom utješnog govora“⁹⁸: izriče se neizbježnost smrti („a sada vrijeme sili da tijelo predam zemlji, a dušu vratim Stvoritelju“⁹⁹), prolaznost života i materijalnih stvari („razmotrite, premili, kako su prilike ovoga života krhke i prolazne“¹⁰⁰) te radost ususret vječnog života („Njegov poziv prihvaćam u duši tako veselo, kako veselo dovršavam tegobe prolaznog života.“¹⁰¹). Drugi dio pak donosi proročanstvo: Ivan najavljuje razrušenje grada, a potom njegovu obnovu. Što se tiče „propasti“ grada, Lučić ju prema Treguanu pripisuje provali Saracena, povezujući to s podatkom da je 1123. dužd Dominik Michele s brodovljem bio u Palestini, pa su ovi krajevi bili nezaštićeni.¹⁰² No, i Ivanišević¹⁰³ i Klaić¹⁰⁴ slažu se da je riječ o mletačkom napadu na Trogir 1125., na putu prema Bizantu kada su razrušili i Biograd. Propast grada se u tekstu objašnjava time „da će, zbog grijeha onih koji će nadoći poslije ovog pokoljenja, Gospodin posjetit ovo mjesto sa šibom svoje srdžbe.“¹⁰⁵ Motiv okupacije grada koristi se u životopisima biskupa kako bi se istakla njihova moć u sposobnosti da zaštite grad,¹⁰⁶ a budući da je zaista došlo do razrušenja Trogira, moguće je da je ovo proročanstvo stavljeno kao objašnjenje zašto pri tom nije došlo do njegove intervencije-Bog je odlučio da grad u tom trenutku mora propasti i to je unaprijed najavljeno.

⁹⁸ Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 91- 92.

⁹⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 63.

¹⁰⁰ Ibid. 63.

¹⁰¹ Ibid. 65.

¹⁰² Lučić, *Povijesna svjedočanstva o Trogiru*, 103.

¹⁰³ „Život sv. Ivana Trogirskoga“, 97.

¹⁰⁴ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 68.

¹⁰⁵ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 65.

¹⁰⁶ Ana Marinković, „Tamquam lupi rapaces:“ dynamics of the image of venetian army in the hagiography of Trogir,“ u: *Identity and alterity in hagiography and cult of saints*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš (Zagreb: Hagiotheca, 2010), 179.

Epizoda o razrušenju grada koji se pripisuje prijestupima njegovih stanovnika, a ne vanjskim napadačima, može se naći i u ranijim svetačkim legendama. Od razdoblja kasne antike grad označava izvorište grijeha, što je potkrijepljeno brojnim biblijskim primjerima, od kojih je vjerojatno najpoznatiji priča o Sodomi i Gomori. Također, takav topos se može protumačiti i kao primjer krajnje posljedice nesloge građana koja je uvijek prijetila izazivanju kaosa i destrukcije u zajednici, stoga i kao upozorenje slušateljima ili čitateljima.¹⁰⁷ Nadahnuće se može potražiti i u žanru apokaliptičkih vizija, koje su bile među najpopularnijom prozom razdoblja, što se slaže s ondašnjim eshatološkim predodžbama, a obično su strukturirane na suprotstavljanju raja i pakla. Budući da su takve slike tipične za srednjovjekovni svjetonazor, njihovi elementi su ugrađivani u različite narativne vrste.¹⁰⁸ U tekstu tako „grad, koji će čuvati svoje stanovnike zaštitom trajne čvrstoće i zauvijek će ih sačuvati nepobijeđenima“¹⁰⁹ daje Trogiru prizvuk „zemaljskog raja“, a u skladu je s tekstom koji između ostalog funkcionira kao pohvala gradu i njegovu svecu zaštitniku.

Njegova posljednja molitva ističe se nadasve bogatom metaforikom, posebice u dijelu gdje se moli da izbjegne pakao („Neka mi ne naiđe knez tmine, neka me ne potopi olujno more, neka me ne proguta dubina i neka bezdan ne zatvori nada mnom svoja usta. Nego otvori meni, koji kucam, vrata Tvojega blaženstva.“¹¹⁰), a završava s popularnim metaforama biskupa kao pastira i vjernika kao stada: „Preporučujem Tebi, dobri pastire, stado koje si Ti, dok sam bio živ, povjerio mojoj brizi.“¹¹¹ Po Ivanovoj smrti opisuje kako su njegovi sugrađani otkrili da je mučio svoje tijelo što ih još više uvjeri u njegovu svetost, a potom se navodi da su se na njegovom grobu događala brojna čuda, međutim autor ih tu pojedinačno ne spominje, što odudara od uobičajenih struktura hagiografije, ali i njene funkcije pri zahtjevu za kanonizacijom pri čemu se nastojalo posmrtnim čudima ojačati status kandidata za svetost. Kao objašnjenje moguće je da u vrijeme prvog autora glasovitost Ivanovih čuda za njegova života bila dovoljna da nije bilo potrebno navoditi i ona što su se zbila poslije njegove smrti.

4.2. Obnova grada i pronalazak tijela

¹⁰⁷ Trpimir Vedriš, „Martyrs, Relics and Bishops: Representations of the City in Dalmatian Translation Legends,“ *Hortus Artium Medievalium: journal of the International research center for Late Antiquity and Middle Ages*, 12 (2006), 178.

¹⁰⁸ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 53.

¹⁰⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 65.

¹¹⁰ Ibid. 69.

¹¹¹ Ibid. 69.

U tekstu se tvrdi da su građani nakon razaranja „zaneseni poslovima obnavljanja vlastitog i javnoga, potpuno prepustili zaboravu sjećanje na priznavatelja,“ čime se otvara prostor za uvođenje elemenata *inventio* i *translatio*.¹¹² U većini kasnoantičkih i ranosrednjovjekovnih legendi, kada je riječ o prijenosu relikvija, svetac se najčešće objavljuje osobi koja pripada sloju *humiles*, odnosno nemoćnima, gotovo marginaliziranim u srednjovjekovnom društvu. Takav pojedinac se potom obraća biskupu, koji posjeduje nužan autoritet za određivanje je li u pitanju uistinu svečevo javljanje te potom on postaje zadužen za izvršavanje njegove volje.¹¹³ Ivan se tako ukazuje Teodoru, koji je određenom samo tim što je nekadašnji sluga, „kojega je njegov gospodar zbog njegova poštena života oslobodio,“¹¹⁴ dakle vrlo siromašan, ali vrlinama istaknuti pojedinac. Isprva izražava sumnju u ono što mu se dogodilo, što dovodi do novog ukazivanja, pa se Teodor obraća biskupu, koji također odbacuje tu mogućnost, pozivajući se na teološko učenje: „jer nam se po poruci proroka nije dopušteno obazirati na sne, budući da su to lažna viđenja.“¹¹⁵ Međutim, Ivan mu se ponovno javlja, ovaj put s porukom za biskupa te izravno navodi svoju funkciju gradskoga zaštitnika: „Požuri stoga i javi biskupu da ti prikazao stvaran čovjek, a ne utvara i naputi ga da iskopa moje tijelo iz groba pod zemljom, jer sam od Svemogućeg dobio nalog da za spas naroda toga grada budem kod Njega vječni posrednik i zagovornik.“¹¹⁶ Brojčano simbolično treće javljanje napokon uvjerava i biskupa. Ono što potom slijedi donekle nalikuje istraživanju za postupak kanonizacije jer je potrebno potvrditi Ivanovu svetost: Teodor daje svoj iskaz „pripovijedajući sve redom u nazočnosti vjernika, kako svjetovnjaka, tako i klerika, sazvanih za ovu priliku zato da pruže svjedočanstvo o događaju, da biskup ne bi na se navukao prigovor zbog neosnovana pripovijedanja.“¹¹⁷ Na sličan način provodila su se uobičajena saslušanja utvrđivanja čudesa, a pozvani su i dodatni svjedoci kako bi se utvrdile Teodorove riječi: „Nekolicina onih koji su preživjeli od davnog razaranja, već u dubokoj starosti, počеше pripovijedati o davnom razaranju, da su oni od svojih predaka čuli kako je neki Rimljanin, po imenu Ivan, davno prije propasti grada, bio u tom gradu biskup.“¹¹⁸ Iako nije bilo sasvim neuobičajeno da dođe do prestanka pridavanja značenja određenim relikvijama u teškim vremenima za zajednicu, uslijed čega se „briše njihovo simboličko

¹¹² Ibid. 75.

¹¹³ Vedriš, „Martyrs, Relics and Bishops,“ 179.

¹¹⁴ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 75- 77.

¹¹⁵ Ibid. 77.

¹¹⁶ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 79.

¹¹⁷ Ibid. 87.

¹¹⁸ Ibid. 87.

značenje,¹¹⁹ očito je da se u vremenskoj udaljenosti ovdje pretjeruje. Ivan umire 1111., a pretpostavlja se da je obnova grada dovršena u vrijeme Gejzine povlastice iz 1151.,¹²⁰ pa bi se „pronalazak“ svečeva tijela smijestio između tog razdoblja i 1171. kada prema autoru Mlečani tijekom napada otuđuju Ivanovu ruku¹²¹, stoga nije vjerojatno da je sjećanje na tako istaknutog biskupa sasvim iščezlo. Moguće je da posrijedi pokušaj mitologizacije njegovog lika uspostavljanjem većeg vremenskog okvira kako bi se evocirala udaljenost nalik onoj prema ranokršćanskim svecima. Navođenje ovakvog postupka utvrđivanja svetosti početkom 13. stoljeća potvrđuje i da je on kao takav u određenom obliku postojao i prije službenog papinskog uspostavljanja kanonizacijskog procesa.

Nadalje je u legendama uobičajeno da puk ne može prenijeti relikvije nakon njihova pronalaska. Mudrost i poniznost biskupa tada se iskazuje u njegovom pozivu uzornog pojedinca, pripadnika niskog sloja, za kojeg vjeruje da čistoćom svog duha zaslužuje pristupiti svetom tijelu.¹²² U ovom tekstu dosljedna je upotreba takve matrice. Građani pokušavaju otvoriti kamenu ploču različitim oruđima, a neuspjeh dovodi do promjene raspoloženja izražene u dojmljivom kontrastu: „Dogodilo se da je nenandan strah, koji je nastao zbog zbunjujućeg zaprepaštenja, potisnuo veselje što ga je iznenada izazvala nova divota oktrića, a neizvjesnost ishoda je, zbog izgubljene nade u očekivano blago, jedno i čudnovato srušila radost koja se naglo rodila u dušama.“¹²³ Biskup stoga poziva Teodora „pretpostavljajući kako je onaj koji je bio dostojan biti izabran da iznese sveto objavljenje isto tako dostojan da ga i razriješi.“¹²⁴ Konačno on sam otvara ploču, „podmetnuvši samo sječivo noža.“¹²⁵ Kako bi se istakla čudesnost tog događaja i ovdje se suprotstavlja „snaga mnogobrojnih ljudi i oruđa mnogih pomagala“¹²⁶ naspram starca Teodora i njegovog skromnog pomagala. Nakon otvaranja spominje se da se počeo širiti miomiris.¹²⁷ O popularnosti koju je taj motiv s vremenom zadobio svjedoči to da se često kasnije ponavlja u tekstovima vezanima za Ivanova čudesa: nepoznati autor iz 15. stoljeća koji je zapisao dodatna čuda miris pak prebacuje samo na biskupovu ruku, koja je zahvaljujući Treguanovom narativu postala jedan od simbola trogirskog identiteta („miomiris i vonj kakav je običavala

¹¹⁹ Patrick J. Geary, *Furta sacra: Thefts of Relics in Central Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2011), 6.

¹²⁰ „Život sv. Ivana Trogirskoga“, 97- 98.

¹²¹ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 65.

¹²² Vedriš, „Martyrs, Relics, and Bishops“, 179- 180.

¹²³ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 91.

¹²⁴ Ibid. 91.

¹²⁵ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 91.

¹²⁶ Ibid. 91.

¹²⁷ Ibid. 91.

ispuštati ruka svetoga tijela samog priznavatelja¹²⁸) te ga ponavlja i Pavle Andreis u tekstu iz 17. stoljeća pri opisu otvaranja sarkofaga.¹²⁹

4.3. Čudesna izlječenja

Srednjovjekovni svjetonazor drži da ljudski poredak ne odgovara božanskom, ali mu mora težiti, a čuda su pritom poveznica između dvije sfere.¹³⁰ Također je obilježen općim vjerovanjem u postojanje čudesnoga kojemu su svetišta nastojala dati strukturu te je promicanjem kultova Crkva zadobivala kontrolu nad „arhaičnom magijom.“¹³¹ Relikvije, odnosno određeni materijalni predmeti koji svjedoče o svečevu nekadašnjem postojanju na ovome svijetu, smatraju se svojevrsnom vezom s njegovim bitkom u duhovnoj sferi.¹³² Drži se stoga da one pripadaju istovremeno domeni svetoga dok se nalaze u ovozemaljskome.¹³³ Delehaye njihovo štovanje, kao i hodočašća na mjesto njihove pohrane, povezuje sa srednjovjekovnom privrženošću materijalnom aspektu pobožnosti.¹³⁴ Izvore takvih običaja vidi u antičkom vjerovanju u moć posmrtnih ostataka junaka, koji su bili pohranjeni na istaknutom mjestu u gradu, a postojali su i narativi o njihovom prijenosu, no pritom napominje i da je kršćansko štovanje uvelike obilježeno brigom za ostatke prvih mučenika. Populariziranje kultova stoga je zasnovano na tome što su već postojali mentalni temelji za njihovo prihvaćanje.¹³⁵ Prema Jollesu, budući da se svečeva vrlina shvaćala drugačijom od one koje su posjedovali obični pojedinci, ona nakon smrti postaje dovršenom, tada se smatra „opredmetnutom“¹³⁶ i sposobnom za izvršavanje čuda iako nije više vezana uz svečevu tjelesnost, da bi se kroz prepoznavanje kome se ta čuda mogu pripisati i potom proces posvećenja ponovno počela vezivati uz svečevu osobu: „Ono što je bila njegova vrlina postaje, pošto se on opet ujedinio s njom, njegovom moći.“¹³⁷ Budući da je postojala vjera u čudesnost pojedinaca, hagiografski tekstovi mogli su biti prihvaćeni kao istinosni. Čak i ako

¹²⁸ Ibid. 147.

¹²⁹ Pavao Andreis, *Povijest grada Trogira*, sv. 2, prev. Vladimir Rismondo (Split: Čakavski sabor, 1978), 344.

¹³⁰ Boyer, „An attempt to define the typology of medieval hagiography,“ 35.

¹³¹ Stanko Andrić, *Čudesa svetoga Ivana Kapistrana: povijesna i tekstualna analiza* (Slavonski Brod; Osijek: Hrvatski institut za povijest, Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje; Matica hrvatska, 1999), 306-307.

¹³² Jolles, *Jednostavni oblici*, 33.

¹³³ Geary, *Furta Sacra*, 22.

¹³⁴ Delehaye, *The Legends of the Saints*, 40- 41.

¹³⁵ Ibid. 161- 167.

¹³⁶ Jolles, *Jednostavni oblici*, 32.

¹³⁷ Jolles, *Jednostavni oblici*, 32-33.

je postojala određena sumnja u fiktivnost zapisanih događaja zbog prevelike fantastičnosti, to se ponekad moglo prihvatiti „zbog jake svrhe egzemplarnosti i persuazivnosti.“¹³⁸ Kada je riječ o narativnim zapisima, Klaniczay primjećuje učestalu strukturu pripovijedanja o čudesima: „Iščitavši velik broj zapisa, moguće je također primjetiti ponavljanje tipičnog narativnog slijeda koji se sastoji od ograničenog kruga konstitutivnih elemenata, kao što su uzroci bolesti, dijagnoza, različiti pokušaji izlječenja, posrednici, zavjet, hodočašće, vrijeme, mjesto, uvjeti izlječenja, javno proglašenje čuda te znak zahvale.“¹³⁹ Kao sedam morfoloških elemenata čuda ističe grijeh, nesreću, zavjet, hodočašće ili slično susretanje sa svecem, san ili viziju, javnu pokoru ili ponovljenu molitvu te izlječenje.¹⁴⁰

Izvori o čudima vezanima uz kult Ivana Trogirskog uz Treguanove su još i zapisi anonimnog autora iz 15. stoljeća te nekoliko čuda navedenih u Andreisovom opisu prijenosa relikvija iz 17. stoljeća. Prva dva pojedinačna čuda koja Treguan donosi tematiziraju osobe koje sumnjaju u Ivanovu svetost, da bi im njegovo čudo preobratiло mišljene. Autor je sam svjestan učinkovitosti takvog toposa pri dokazivanju svetosti: „No budući da se češće događa da iz nevjerovanja sine vjera i da se po sumnji učvršćuje istina, Svemogući je naš Stvoritelj,..., htio da se blaženstvo ovoga sveca potvrdi na nevolji onih koji ne vjeruju.“¹⁴¹ Takav postupak može se povezati s biblijskim narativima, a možda je najpoznatiji onaj o „nevjernom Tomi“. Obje priče su vrlo slično strukturirane: 1) osoba je kažnjena tjelesnom tegobom zbog nepovjerenja u Ivanovu svetost, 2) spoznavanje pogreške i zavjetovanje svecu, 3) u snovima svetac simulacijom fizičkog dodira donosi izlječenje, 4) izvršenje zavjeta i pohvala svecu.¹⁴² Treće čudo tiče se izlječenja slijepog dječaka čije su tegobe odjednom otežane, u čemu se još jednom koristi element božanske intervencije koja pogoršava situaciju kako bi se uveli uvjeti za događanje čuda. Otac ga odvodi u kapelu, u blizinu svečevog tijela, i tu provode noć, a ujutro se dječak budi izliječen. U epizodi se pojavljuje motiv „tri dana i tri noći“ koliko su tegobe trajale, a korištenje tog broja za protok vremena ponavlja se i kod kasnijih autora pri pripovijedanju o Ivanovim čudima, što je vezano za njegov istaknuti simbolizam u kršćanskoj tradiciji, a moguće se evocira i motiv Kristovog uskrsnuća trećeg dana nakon smrti. Na sličan način su i čudesa napisana u 15. stoljeću često izvršena tijekom ostavljanja bolesnika u kapeli preko noći.

¹³⁸ Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 74.

¹³⁹ Klaniczay, „Konstrukcija svetačkih čuda,“ 20.

¹⁴⁰ Ibid. 22.

¹⁴¹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 103- 105.

¹⁴² Ibid. 105- 111.

Sva tri navedena čuda tiču se izlječenja. U srednjovjekovnoj percepciji bolest nije samo kazna, nego i mogućnost da se proživljavanjem boli osoba približi Kristovim mukama i time donekle okaje svoje grijeha. Zbog toga se kao opravdanje za traženje dokidanja bolesti nerijetko kao razlog navodi da bi osoba kao zdrav pojedinac mogla bolje izvršavati svoje kršćanske dužnosti.¹⁴³ U navedenim čudima nema takvih obećanja, no prvi i drugi mirakulat svjesni su da je bolest kazna za njihov nedostatak vjere, pa traže izlječenje kako bi iskazali pobožnost Ivanu. Motiv uzaludne pomoći liječnika ili uzimanja lijekova čest je u opisu ovakvih čudesa.¹⁴⁴ U prvom čudu navodi se tako da „se bol nije nimalo ublažila ni pomastima, ni više dana stavljanim melemima,“¹⁴⁵ a u drugom „budući da mu više dana obilno davan lijek nije nimalo pomogao te su oni koji su ga okruživali iščekivali smrtni ishod.“¹⁴⁶ Treće čudo ne donosi spominjanje konkretnih korištenja preparata, ali navodi da „nikakav ljudski savjet nije mogao pružiti utjehu lijeka“¹⁴⁷ što ukazuje također na ljudske, ovozemaljske pokušaje izlječenja. Neuspjeh ovih metoda stoga još više podcrtava svečevu moć.

Mirakulat u prvom čudu zavjetuje se „da će, ako od sadašnje nevolje bude njegovim zaslugama i zagovorom izbaavljen, u njegovu čast njegovom svetom tijelu darovati prst napravljen od srebra.“¹⁴⁸ Iako uvjetovan izlječenjem, ovakav kondicionalan zavjet ipak je obilježen pobožnošću, budući da se pretpostavlja da čudo ne može biti ispunjeno bez vjere.¹⁴⁹ U drugom čudu izostaje materijalni aspekt zavjeta: mirakulat „zazove sv. Ivana i kajući se zbog nevjerovanja, zavjetuje se u srcu i u duši da unaprijed, ako mu se udostoji dati lijek za ozdravljenje, nikako neće sumnjati u njegovu svetost.“¹⁵⁰ Naposljetku, treće čudo ne sadrži nikakav zavjet, međutim tu nema ni početnog izostanka vjere u Ivanovu svetost. Ono se ističe i time što je mirakulat dijete, čiji je otac potražitelj čuda kod sveca. Dok su prva dva slučaja trebala efektom promijene sumnje u vjeru potaknuti pobožnost kod adresata, moguće je da je treće čudo uključeno jer su ona u kojima su mirakulati djeca pobuđivala u puku emocionalan odgovor, zbog traumatičnog učinka koji ima bolest kod djece te se lakše vjerovalo da se čudo uistinu dogodilo.¹⁵¹

¹⁴³ Andrić, *Čudesa svetoga Ivana Kapistrana*, 215- 216.

¹⁴⁴ Andrić, *Čudesa svetoga Ivana Kapistrana*, 208.

¹⁴⁵ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 105.

¹⁴⁶ Ibid. 109.

¹⁴⁷ Ibid. 113.

¹⁴⁸ Ibid. 105- 107.

¹⁴⁹ Andrić, *Čudesa svetoga Ivana Kapistrana*, 222.

¹⁵⁰ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 109.

¹⁵¹ Klaniczay, „Konstrukcija svetačkih čuda,“ 32.

Sva tri protagonista čuda u Treguanovu tekstu izliječena su u stanju sna. Budući da se vjerovanja u posmrtna čuda oslanjanju i na prijašnje poganske i antičke tradicije,¹⁵² ovakva izlječenja nadovezuju se na antičko vjerovanje u inkubaciju, prisutnog u Asklepijevom kultu i popularnim lječilištima.¹⁵³ Pritom su prva dva mirakulata u snu izliječeni „tjelesnim dodirrom“: Jordan „u snu vidi nekoga plemenitoga muža iz istoga grada, Ivana po prezimenu Casolina,..., te taj, kao da suosjeća i jako pati zajedno s njime u njegovim mukama, počinje lagano gladiti obamrlu ruku, odvijati zavoje s melemima, svojim rukama i prstima nježno milovati prst, i ublažavati strašnu bol.“¹⁵⁴ Ime čovjeka iz sna ovdje jasno priziva sveca. Dujam u svom snu „u zanosu“ ima viziju Ivana koji ga prekora dajući mu svojevrsnu teološku poduku o djelovanju Boga kroz svece i naposljetku „stišćući među svojim rukama četiri mjesta na njegovoj glavi, zaustavi tečenje krvi i bolesnika vrati u prijašnje zdravo stanje.“¹⁵⁵ Kod izliječenja djeteta nema ovakvog svjedočanstva, vjerojatno stoga što je svjedok čuda njegov otac te uopće izostaje dječakova perspektiva. Ovakav prikaz tjelesnog kontakta kroz snove može se objasniti Delehayevom hipotezom o materijalističkom načinu razmišljanja srednjovjekovnog čovjeka kada je riječ o djelovanju svetaca.¹⁵⁶ Također, moguće je uočiti određenu svijest o različitom pristupu vjeri s obzirom na sloj kojem pripadaju mirakulati: materijalistični aspekt je veći kod Jordana, koji se, premda redovnik, opisuje tek kao „pobožan muž“, nego li kod Dujma, koji je isto zaređen, no pripovjedač ističe da je riječ o plemiću. Jordan u snu ne dobiva viziju sveca, već ga utjelovljuje njegov zemaljski poznanik, kao što je i njegov zavjet zemaljske naravi. Dujam pak opisuje viziju sveca s elementima teološke dogme, a zavjet mu se sastoji od obećanja vjere.

Posmrtna čuda služila su za potvrdu svetosti te brojnost izvještaja o njima potvrđuje popularnost među pukom, odnosno *vox populi*.¹⁵⁷ Prije Treguanovih opisa pojedinačnih čuda, u tekstu hagiografije navodi se da su se ona općenito događala. Oba takva spominjanja funkcioniraju kao završetak epizoda koje tematiziraju svečeve relikvije: prilikom prvog ukopa Ivanova tijela („Kod njegova su groba slijepi progledali, uzeti izliječeni, iz opsjednutih tijela, što se više puta događalo, po njegovu zagovoru i pomoći istjerani su demoni.“)¹⁵⁸ te njegova pronalaska nakon obnove grada („udjeljujući mnoge milosti onima, koji u ime Gospodnje zazivahu njegovu pomoć: slijepima vid, gluhima sluh, kljastima hodanje, opsjednutima

¹⁵² Ibid. 12.

¹⁵³ Delehay, *The Legends of the Saints*, 152.

¹⁵⁴ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 107.

¹⁵⁵ Ibid. 111.

¹⁵⁶ Delehay, *The Legends of the Saints*, 40.

¹⁵⁷ Klaniczay, „Konstrukcija svetačkih čuda,“ 12.

¹⁵⁸ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 71.

oslobođenje od nečistih duhova.“)¹⁵⁹ Ti opisi služe kao prikladan literarni završetak takvih cjelina. Poznati mirakulati su, kad se uzmu u obzir i zapisi iz 15. stoljeća, uglavnom ili klerici, većinom pripadnici benediktinskog reda koji je bio snažno povezan s Ivanom, ili ugledni građani, odnosno pripadnici viših slojeva. Međutim, kult je zasigurno bio popularan i među nižim društvenim skupinama budući da je riječ o svecu-zaštitniku grada. Također, osim spominjanja kod Andreisa u 17. stoljeću,¹⁶⁰ nema pojedinačno opisanih slučajeva egzorcizama, iako se u hagiografiji dvaput ističe da su se događali. Kod njega su mirakulati i pripadnici nižih slojeva te posjetitelji koji nisu dio trogirske komune.

4.4. Pitanje kanonizacije

Već kroz 11. stoljeće u papinskim dokumentima se javljaju zahtjevi ispitivanja čudesa pri kanoniziranju novih svetaca. Međutim, u 12. stoljeću još nije riječ o strogo utvrđenom procesu pa je uglavnom riječ o istrazi koju je provodio određeni biskup ili papinski legat pred kojim bi se čitala *vita* te bi saslušao svjedoke. Vauchez navodi Brederov zaključak da ti životopisi nisu smjeli biti tek fantastične priče, već su trebali svjedočiti i o svečevoj vrlini.¹⁶¹ Kada je riječ o pitanju Ivanove kanonizacije, nedostaju izvori koji bi potvrdili da je on uistinu službeno kanoniziran. Lučić je pretpostavljao da je u ovom slučaju postupak vodio Grgur de Santo Apostolo, kardinal Svete Marije u Porticu, a koji se kao papinski legat zadržao u Trogiru 1192. godine.¹⁶² Ivanišević predlaže i mogućnost da je sama prva rečenica teksta preuzeta iz papinske bule kojim se Ivana proglašava svecem, budući da nalikuje onoj svetog Bernvarda koju je Celestin III. izdao 1193.¹⁶³ Određen postupak utvrđivanja sveosti opisuje i Treguan u epizodi s otkrićem Ivanovog tijela. Moguće je da se pritom oslanjao na nekakav službeni crkveni dokument koji je utvrdio Ivanovu svetost ili pak da je to bio pokušaj da se upravo zbog nedostatka takvog službenog zapisa, potvrdi Ivanova kanonizacija.

Premda su službena nastojanja i ishodi kanonizacije nepoznati, zasigurno je da je kult uživao veliku popularnost i da je na ovim prostorima rano smatran svecem. O tome svjedoči

¹⁵⁹ Ibid. 93.

¹⁶⁰ Andreis, *Povijest grada Trogira*, 358. str.

¹⁶¹ André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, prev. Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 33- 35.

¹⁶² *Život sv. Ivana Trogirskog*, 119.

¹⁶³ „Život sv. Ivana Trogirskoga“, 87.

uopće postojanje prvog rukopisa koji opisuje njegov život, kao i postojanje onih koji su bili spremni svjedočiti o njegovoj svetosti i primljenim čudima, odnosno stvaranje legende o njegovoj ličnosti još kroz 12. stoljeće. Splitski Toma Arhiđakon piše sredinom 13. stoljeća: „Navode čak da su ga njegove vrline uzdigle do tolike milosti da su na njemu zasjali znaci svetosti. Zbog toga su ga za života i poslije smrti njegovi građani veoma poštovali.“¹⁶⁴ Vidljivo je stoga da se glas o Ivanu pronio i van granica Trogira. Ivanu je utvrđen i dan obilježavanja blagdana 14. studenoga, a da se slavio već najkasnije krajem 12. stoljeća potvrđuje i zapis u hagiografiji da se svečeva ruka vratila u Trogir upravo u noći prije proslave,¹⁶⁵ odnosno postojanje takve legende u vrijeme Treguanovog pisanja. I najviše crkvene instance prihvatile su postojanje ovog kulta o čemu svjedoči i informacija da je „papa Eugen IV. 5. svibnja 1348. dodijelio traženi oprost svima koji se ispovijede 14. studenoga objavljujući u toj buli da se toga dana vrši spomen sv. Ivana.“¹⁶⁶

5. Politička pozadina

5.1. Promicanje reformacijskih nastojanja

Sveci i hagiografski tekstovi koji ih uzdižu bili su korisni za promoviranje novih strujanja i reformi u Crkvi. Još u kasnoj antici osobe koje su bile držane svetima imale su ulogu vrednovanja određenih vjerskih praksi: budući da je u sferi nadnaravnoga predvladavala nedefiniranost kršćanskih manifestacija svetosti, rane Crkvene institucije su nastojale uspostaviti čvršću kontrolu na tom području, a u Brown drži da su u tom procesu uvelike sudjelovale ondašnje hagiografije uspostavljanjem određenog ponavljajućeg narativnog okvira.¹⁶⁷ S obzirom na popularnost hagiografija u srednjem vijeku, crkveni autoriteti uvidjeli su njihov potencijal za promoviranje određenih duhovnih strujanja i dogmi među širokim

¹⁶⁴ *Historia Salonitana*, 71.

¹⁶⁵ *Život svetog Ivana Trogirskog*, 99- 101.

¹⁶⁶ *Ibid.* 333.

¹⁶⁷ Peter Brown, *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world* (Cambridge: University Press, 1995), 60- 69.

slojevima. Primjer takvih tendencija vidljiv je u životopisu svetog Gaudencija u kojem svečevo odbijanje da oženi plemića s njegovom rođakinjom odražava potporu papinskoj zabrani ženidbe među bliskim rođacima.¹⁶⁸ Još je istaknutiji utjecaj Bonaventurina djela *Legenda maior* iz 13. st. kojom je dan autoritativan životopis svetog Franje što je doprinijelo rješenu krize između krajnjih stajališta konventualaca i spiritualca u franjevačkom redu nakon utemeljiteljeve smrti.¹⁶⁹

Treguan, autor *Života sv. Ivana Trogirskog*, stigao je u Dalmaciju s papinskim poslanstvom čiji je zadatak bio iskorjenjivanje dualističke hereze prisutne u ovim krajevima.¹⁷⁰ S njim je stigao i budući splitski nadbiskup Bernard za kojeg Toma Arhiđakon navodi da je napisao „jednu zbirku protiv heretika.“¹⁷¹ U hagiografiji se navodi da su građani Trogira došli pred papinskog legata „budući da se njihov grad, izmučen od čestih ratnih napada i predugotrajnih razdora građana, nalazio sasvim blizu propasti.“¹⁷² Klaić to povezuje s tadašnjim crkvenim strujanjima: nakon pape Nikole II. reformna je stranka izabrala papu Aleksandra II, a njeni protivnici protupapu Honorija II. Pretpostavlja se da su splitski, zadarski i trogirski biskup na pokrajinskom saboru 1060. stali uz reformnog papu. Kada je riječ o Trogiru, tvrdi da „nije isključeno da se i u Trogiru opiru reformnin nastojanjima ljudi koji brane stare običaje i prava dalmatinskih crkava.“¹⁷³ Dalje u tekstu stoji da je prijašnji trogirski biskup netom preminuo, pa je moguće da je izbor novog biskupa također izazvao nesuglasice među zagovornicima starijih i novih crkvenih strujanja. Izborom Ivana, Trogir se definitivno okreće reformnoj struji. Ako i nije sam bio pripadnik benediktinaca, koji su bili nositelji novih duhovnih kretanja, može se sa sigurnošću zaključiti da im je bio sklon. Istovremeno je istaknuti promicatelj reformnih ideja u tom razdoblju bio i splitski nadbiskup Lovro.¹⁷⁴ Takva situacija u Trogiru i Splitu može se vješto preslikati na nastojanja Treguana i Bernarda u ovim komunama u 13. stoljeću, stoga je narativno prikazivanje nekadašnjeg biskupa i sadašnjeg sveca koji je vjerno slijedio papinske odredbe moglo pripomoći u promicanju i provođenju novih crkvenih reformi u autorovo vrijeme.

¹⁶⁸ „The Deeds of Blessed Gaudentius, Bishop of Osor,“ prev Marina Miladinov, u: *Saints of the Christianization age of Central Europe*, ur. Gábor Klaniczay (Budimpešta: CEU Press, 2013), 355.

¹⁶⁹ André Vauchez, „Hagiography and Biography: The Case of St. Francis of Assisi“ u: *Promoting the Saints*, ur. Otto Gescer (Budimpešta; New York: CEU Press, 2010), 61- 62.

¹⁷⁰ Marinković, „Tamquam lupi rapaces,“ 181.

¹⁷¹ *Historia Salonitana*, 135.

¹⁷² *Život sv. Ivana Trogirskog*, 25.

¹⁷³ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 29-35.

¹⁷⁴ *Ibid.* 33- 35.

5.2. Kolomanova opsada Zadra

Treguanove veze s ugarskim krajevima stvorene su u vrijeme kada je boravio na tim prostorima zajedno s budućim splitskim nadbiskupom Bernardom, o čemu Toma Arhiđakon navodi: „Budući da je bio sunarodnjak nadbiskupa Bernarda, ovaj ga dovede sa sobom iz ugarskih krajeva.“¹⁷⁵ Za Bernarda nadalje tvrdi: „bio je u milosti njegovoj [ugarskog kralja Bele III] i mnogih ugarskih velikaša i prelata“ te je obnašao dužnost odgojitelja prijestolonasljednika Emerika,¹⁷⁶ pa se može pretpostaviti da je i Treguan razvio dobre odnose s ugarskim dvorom i tamošnjim crkvenim vlastima. Takva pretpostavka očituje se u dobivanju potvrda i povlastica za posjede trogirske crkve. Tako Andrija II pismom iz 1220. predaje posjede oko sv. Petra od Klobučca, Bijaća i sv. Vitala pod upravu trogirske biskupije, a herceg Koloman na Treguanovu molbu potvrđuje posjed Drid. Godine 1230. nalazi i zaštitu kod ostrogonskog biskupa. Podban Alberik 1231. na sudu ponovno potvrđuje pravo trogirske crkve na prostor Bijaća i sv. Vitala.¹⁷⁷ Kada je pak riječ o negativnom stavu prema Mlečanima, osim zbog suparništva s ugarskim pretenzijama na ovim prostorima, on se može objasniti i reakcijom široke kršćanske zajednice na mletačko pljačkanje Zadra 1202, što je kritizirao i papa Inocent III. u svojim pismima, a s kojim je i Treguan pri svom radu na iskorjenjivanju hereza imao doticaje.¹⁷⁸

Epizoda opsade Zadra započinje uspostavom nedefiniranog vremenskog okvira („U to vrijeme“) te je dan kratak opis prostora, a zatim direktno postavlja prizor Kolomana koji opkoljava grad dok su ratne sprave spremne na obje strane.¹⁷⁹ Neučinkovitost obrane Zadrana zbog Božje intervencije uvodi se kao element koji će omogućiti Ivanovo čudesno djelovanje.¹⁸⁰ Njegov dolazak opisuje se na sljedeći način: „stigne bl. Ivan, trogirski biskup koji je, kako je bilo uobičajeno, zamoljen da smiri sukob što je nastao između Zadrana i kralja i da zastranjenje obaju naroda usmjeri na sporazumni mir.“¹⁸¹ U ovo vrijeme zaista je bilo često da se poziva biskupe za pomoć pri uvođenja mira među sukobljenim stranama. Već na početku teksta papinski legat je zamoljen da razriješi nemire u trogirskoj komuni.¹⁸² Sam Ivan je angažiran i u predstavništvu grada, tako se u fundacijskoj listini samostana sv. Nikole iz

¹⁷⁵ *Historia Salonitana*, 135.

¹⁷⁶ *Ibid.* 121.

¹⁷⁷ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 84- 86.

¹⁷⁸ Marinković, „*Tamquam lupi rapaces*“, 184.

¹⁷⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 49.

¹⁸⁰ *Ibid.* 49.

¹⁸¹ *Ibid.* 49-51.

¹⁸² *Ibid.* 25.

1064. postavlja odmah uz priora Dabrana: „A to drugim riječima znači da se u gradu još od VI. st., od Justinijana, održao običaj prema kojem i vrhovna crkvena vlast stoji uz bok svjetovnoj i zajedno s njom upravlja gradom.“¹⁸³ U istom dokumentu Ivanu je pridat epitet „retorik“ čime se ukazivalo na njegovu obrazovanost i rječitost, što se pogovoto istaklo u diplomatskim rješenjima u kojima je sudjelovao, kako u onim lokalnim kao što je mirno razrješenje sukoba oko posjeda crkve sv. Leona¹⁸⁴, tako i u onim s velikim političkim značenjem, kao što je ugovaranje mira s Kolomanom, a sudjelovao je i na brojnim pokrajinskim crkvenim saborima. Treguan je također kao biskup aktivno sudjelovao u pregovorima oko trogirskih crkvenih posjeda, zastupao je interese grada i predstavljao ga i u diplomatskim pitanjima, primjerice prilikom uspostavljanja prijateljstva s Anconom.¹⁸⁵ Biskupi su stoga važan faktor vodstva gradske zajednice dok se sredinom 13. stoljeća nije organizirala i učvrstila svjetovna vlast i uprava komune.¹⁸⁶ Lučić navodi i kako je u vrijeme sukoba Splita i Trogira druga istaknuta crkvena osoba, fra Gerard iz Modene, „čovjek slavan zbog velike svetosti i vrlo poznat, preko kojeg je, kako se pričalo, Gospod učinio mnoga čudesa“¹⁸⁷ postigao sklapanje primirja između dviju strana: „To je urodilo time da su iz poštovanja prema takvom čovjeku oba grada lako prigrlili mir.“¹⁸⁸ Moguće je da je zaista Gerard, koji nije imao udjela u vlasti u tim komunama, postigao rješenje budući da je riječ o poznatoj i poštovanoj osobi, nalik karizmatičnoj ličnosti, što se često vezivalo uz biskupe još od kasne antike.

Nadalje se u tekstu hagiografije Ivanov dolazak, osim s njegovom svjetovnom ulogom, povezuje i s božanskim poslanjem: „jer je mene i poslao Bog k vama radi vašeg spasa.“¹⁸⁹ Potom započinje s molitvom, u kojoj se ističe: „I učini da oba naroda, kao što se raduju štovanjem jednoga Boga i sjaju sjajem iste vjere, tako da budu upravljani kormilom jednoga te istoga zemaljskog upravitelja.“¹⁹⁰ Neobično u ovome je što bi se očekivalo da molitva za spas Zadra, podrazumijeva Kolomanovu propast. Također, pri početku epizode spominje se „zastranjenje obaju naroda“,¹⁹¹ kao da je krivnja podjednaka i na napadačima i na napadnutome gradu.

¹⁸³ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 35- 37.

¹⁸⁴ Ibid. 68.

¹⁸⁵ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 85- 88.

¹⁸⁶ Ibid. 188.

¹⁸⁷ Lučić, *Povijesna svjedočanstva o Trogiru*, 164.

¹⁸⁸ Ibid. 164.

¹⁸⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 164.

¹⁹⁰ Ibid. 51.

¹⁹¹ Ibid. 51.

Iako je, kada je riječ o svecima, njihova borba označena prije svega apstraktnim sukobom vršenja Božje volje i odupiranja utjecajima zla u njihovom duhu, pripovjedač ovdje postavlja protagonista usred stvarne bitke. Sukob Ivana i Kolomana ipak ne prelazi u opis svjetovnog junaštva, budući da se junakova motivacija ne postavlja kao stjecanje slave, već spasenje kršćanskih duša s obje sukobljene strane. Također, kulminacija čudesnog djelovanja u ovoj epizodi jest trenutak eksplicitno uspoređen s biblijskom pričom o Davidu i Golijatu, potenciranjem slike pračke i kamenčića na Ivanovo postavljanje kamena u neispravnu spravu čime uništava ugarski ratni stroj.¹⁹²

Koloman potom odustaje od napada i Ivan mu se obraća: „da se ti, kad si već obilježen kršćanskim znamenjem, ne bi okaljao kršćanskom krvlju, te da vojska, podložna tvojoj blagosti i jasnosti, okaljana istom krvlju, odbacivši uzdu čovječnosti, ne bi stekla zao glas surovosti i time na sebe, kao i na tebe, izazvala srdžbu Svemogućeg Boga, pa bi stoga Bog iz kraljeve ruke tražio krv nevino pogubljenog naroda.“¹⁹³ Vjeruje se da je u ovom dijelu intervenirao Treguan, budući da je početkom 13. stoljeća važna tema u kršćanskom svijetu bila mletačko pljačkanje Zadra 1202., što se ovdje povezuje s činjenicom da je Koloman, odnosno Ugri, izbjegao grijeh ubojstva drugih kršćana.¹⁹⁴ Stoga se i na prijašnje izjednačavanje Zadrana i Kolomanove vojske može gledati kao na jednake u smislu pripadnosti kršćanskoj vjeri, dok se u molitvi ipak razdvajaju napadač i (nevini) napadnuti građani.

U hagiografiji se dalje navodi: „Pristanu, dakle, građani na predaju kralju po savjetu svetog biskupa i bi izvršena dragovoljna predaja.“¹⁹⁵ Koloman je, prije nego što se odvažio na osvajanje Dalmacije, pridobio za sebe Normane i papu, a zbog potonjega nije nevjerojatno da je reformno svećenstvo kao što su Ivan i Vekenega pristali uz njega. Klaić napominje da je Ivan vjerojatno morao nagovoriti zadarskog biskupa Grgura jer postoje podaci da je imao sina, a time je jasno da se držao starijih crkvenih običaja.¹⁹⁶

Toma Arhiđakon ne spominje Ivanovu ulogu u pregovorima s Ugrima, iako se da zaključiti da je bio upoznat s njegovim kultom i životom. Kod njega Koloman prvo pristiže u Split gdje mu se građani pokoravaju nakon što uvide „da su to ljudi kršćani i da kralj želi s njima dobrostivo postupati,“ a potom „na proputovanju dođe u Trogir, zatim u Zadar, čiji su

¹⁹² Ibid. 51- 53.

¹⁹³ Ibid. 57.

¹⁹⁴ Marinković, „*Tamquam lupi rapaces*,“ 183- 185.

¹⁹⁵ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 55.

¹⁹⁶ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 46- 48.

ga građani primili na sličan način i dade im ispravu o gradskim slobodama.¹⁹⁷ Klaić, umjesto nedostatkom podataka, budući da je u drugim dijelovima gdje piše o Ivanu jasno da je imao uvid u njegov životopis, ovakve navode objašnjava Tominom ljubomorom na istaknutost trogirskog biskupa u ovim događajima.¹⁹⁸

Završetak epizode s Kolomanom jest misa u Šibeniku, što je moguće misa zahvalnica za uspješno razrješenje sukoba.¹⁹⁹ Ključni trenutak uključuje još jedno Ivanovo čudo: „I dok je u njoj obavljao sveto otajstvo mise, golubica, bjelja od snijega, koju je jedino kralj vidio, sađe nad glavu svetog biskupa i nad njom je stajala dok se započeta žrtva nije završila.“²⁰⁰ Pripovjedač to koristi kao motivaciju Kolomanovom liku za ustupke koje je udijelio Trogiru, budući se da u tekstu taj dio direktno na ovo nadovezuje. Riječ je o navodnoj povlastici iz 1105., za koju Klaić smatra da je djelomično istinita, primjerice u obećanju zaštite od morskih (mletačkih) napada i oslobađanju od plaćanja tributa kojeg su plaćali hrvatskim kraljevima te u tome vidi razlog zašto je Trogir pristao na dobrovoljnu predaju.²⁰¹ Ipak, u hagiografiji je naglasak stavljen na posjede „koje je stolna crkva u tom gradu dobila od hrvatskih kraljeva, odnosno od solinskih velikaša,“ a koje je Koloman „osnažio... zaštitom povlastice.“²⁰² Što se tiče tih ranijih povlastica, niti jedna od njih nije sačuvana.²⁰³ Ne bi bilo nevjerojatno da je Ivan zaista tražio ovakvu potvrdu, budući da je u ranom srednjem vijeku skrb o posjedima crkve i u smislu njihovog konsolidiranja i povećavanja spadala u biskupovu nadležnost,²⁰⁴ no moguće je i da je ovaj naglasak dodan u 13. stoljeću kada počinju splitske pretenzije na prostor trogirske crkve, koje su izražene već na saboru 1185., a koje će izražavati i Treguanov suvremenik, splitski nadbiskup Bernard.²⁰⁵

5.3. Mletačka krađa relikvija

¹⁹⁷ *Historia Salonitana*, 87- 89.

¹⁹⁸ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 42.

¹⁹⁹ *Ibid.* 48.

²⁰⁰ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 59- 61.

²⁰¹ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 56- 57.

²⁰² *Život sv. Ivana Trogirskog*, 61.

²⁰³ „Život sv. Ivana Trogirskoga,“ 94.

²⁰⁴ Neralić, „Biskup Ivan Trogirski (1064- 1111) osnivač benediktinskog samostana sv. Nikole,“ 90.

²⁰⁵ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 74- 78.

Pripovjedač krađu relikvije smješta u vrijeme mletačkog zauzeća Hiosa,²⁰⁶ što se dogodilo 1171.²⁰⁷ Kad je riječ o označavanju Mletaka kao nasilnika, Marinković upozorava na izraz „grabežljivi vukovi“ („lupi rapaces“), budući da se ta sintagma, preuzeta iz Matejeva evanđelja, još od ranokršćanskih hagiografija koristi za označavanje isprva pogana, a potom heretika. Kako je Treguan bio sudionik papinskog poslaništva koje se u Dalmaciji borilo protiv dualističkih hereza, zasigurno je bio svjestan antikatoličkih konotacija koje je označavao taj pojam, stoga se njegova upotreba može povezati uz mletačko uništavanje kršćanskog Zadra 1202.²⁰⁸ Nekršćansko ponašanje otuđivanja svetačkih relikvija popraćeno je i drugim teškim izrazima, kao što su „nisu bili potaknuti pobožnošću, niti navedeni na pokajanje što su tako bezočno, tako bezbožno postupili s tijelom vrijednim poštovanja“,²⁰⁹ „osakaćeno tijelo poput divljih zvijeri ostaviše na obali“,²¹⁰ a naziva ih i „prokletim gusarima.“²¹¹ Taj čin se osuđuje i u direktnom obraćanju pripovjedača počiniteljima, dok se oni u hagiografijama uobičajeno obraćaju vjernicima, i to u uskličnim rečenicama koje odudaraju od ostatka teksta: „O, opaka desnico, koja se nisi užasnula izvršiti takav i toliki zločin! O, nečuvena okrutnosti pomahnitalih, koja se nisi bojala od priznavatelja napraviti mučenika! O zvjerska, a ne ljudska drzovitosti, koja si zbog toga nezatnog i nevrijednog plijena, osramotila čitavu vojsku!“²¹²

Kako bi relikvija postala važeća u novoj zajednici, ona joj treba pripisati relevantno značenje, koje proizlazi iz njoj specifičnih potreba.²¹³ Pavle Andreis bilježi da je relikvija nakon krađe bila smještena u Crkvu sv. Ivana Milostinjara na Rialtu. Taj podatak je vjerojatno ispravan, budući da je 1177. papa Aleksandar III udijelio blagoslov trima tamošnjim crkvama, uključujući Crkvu sv. Ivana Milostinjara, a takva prigoda traži i nabavu novih relikvija. Također, navedena crkva nije imala u posjedu relikvije svoga zaštitnika, dok je Ivan Trogirski s njim dijelio ime, kao i poziciju nekadašnjeg biskupa i status sveca ispovjednika stoga su njegove relikvije mogle biti poželjan nadomjestak.²¹⁴ Trogirani dolaze u Mletke na pregovore koji se ovako zaključuju: „izdan je, naime, službeni nalog da oni koji drže njihove stvari,

²⁰⁶ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 93.

²⁰⁷ Klaić, *Trogir u srednjem vijeku*, 65.

²⁰⁸ Marinković, „Tamquam lupi rapaces“, 180- 184.

²⁰⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 93.

²¹⁰ Ibid. 95.

²¹¹ Ibid. 95.

²¹² Ibid. 95.

²¹³ Geary, *Furta sacra*, 7.

²¹⁴ Ana Marinković, „Hagiographical motifs and visual identity: The late- medieval communal seal of Trogir,“ *Hortus artium medievalium: journal of the International research center for Late Antiquity and Middle Ages* (12, 2006), 230.

gdjegod se na one nalazile, njih vrata bez poteškoća,²¹⁵ ali navodi se da se to nije odnosilo i na otetu relikviju. Lučić to povezuje s privilegijem dužda Zianija iz 1174. „u kojem stoji da su Trogirani njeni podanici, da se iz njihova grada ne smije oduzeti nijedna stvar protiv njihove volje.“²¹⁶ Klaić tvrdi da im je tada vjerojatno vraćena i relikvija, budući da su im je Mlečani trebali ustupiti kako bi ih pridobili na svoju stranu, jer se Trogir tada nalazio između vlasti bizantskog upravitelja u Splitu i moćnih velikaša u Zadru.²¹⁷ U hagiografskom tekstu se pak navodi da se svečeva ruka u Trogir vratila u noći pred svetkovanje njegovog blagdana. U svom dolasku uspoređuje se s dugokosim kometom „koji običava najavlјivati promjene kraljeva i kraljevstava,“ a njen let prikazan je sužavanjem planova prostora: „preletjevši preko cijele Istre i svih donjih dijelova Dalmacije sve do iznad trogirske crkve.“²¹⁸ Usporedno se promatrači sužavaju s „čitavoga grada,“ koji je „zahvaćen zapanjenim čuđenjem, prestrašen i zbunjen sveudilј u čudu pitao što mu blještavi sjaj okolo razasute munje nagovještava,“²¹⁹ prema sakristianu koji uočava predmet na svečevu sarkofagu.²²⁰ Zaključuje se da je riječ o božanskom ispravljanju nepravde koju su im nanijeli Mleci, odnosno „da je to svečeva ruka, bez sumnje donesena posredstvom anđela, koju Mlečani dugo nisu dozvolјavali ljudskim rukama natrag donijeti.“²²¹

Marinković zamjećuje da ovdje dolazi do varijacije hagiografske podvrste *furtum sacrum* („sveta krađa“). Navodi Gearyijevu shemu ovakvih narativa, prema kojoj se oni sastoje od oduzimanja relikvija, potom prijelazne faze u kojoj je postojan strah od ljudske osvete pokradenih, kao i Božje kazne preko prirodnih sila, a konačno i propitivanje autentičnosti plijena; naposljetku relikvija postaje dio vlasništva i predaje zajednice koja ju je otela. Međutim, u ovom tekstu riječ je o autoru iz zajednice nad kojom je zločin počinjen, stoga je korišteni jezik posebno prijekoran prema počiniteljima, a budući da je relikvija u stvarnosti vraćena kao što se i u tekstu ona na čudesan način vraća u početnu zajednicu, sam taj događaj postaje dio njene tradicije, kao i jedan od najpopularnijih motiva vezanih uz Ivanov kult.²²²

Epizoda se zaključuje na sljedeći način: „Na slavni prizor toga čuda skupilo se veliko mnoštvo naroda koji je hvalio i slavio Boga Spasitelja, koji, budući da je u svemu čudesan,

²¹⁵ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 95.

²¹⁶ Lučić, *Povijesna svjedočanstva o Trogiru*, 114.

²¹⁷ Klaić, *Povijest grada Trogira*, 66.

²¹⁸ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 101.

²¹⁹ Ibid. 101.

²²⁰ Ibid. 101.

²²¹ Ibid. 101.

²²² Marinković, „Hagiographical motifs and visual identity,“ 229- 231.

potvrđuje se i ne prestaje se čudesno slaviti u svojim svecima. Čitav puk kliče u neopisivu veselju i neizmjernoj radosti, postavši utoliko sigurniji, da po zagovoru tako moćnog zaštitnika može dobiti što od Boga bude pravično tražio, ukoliko se pomoću takvog čuda uvjerio da njegovim zagovorom i dobročinstvom može biti od Svevišnjeg u svojim potrebama uslišen.²²³ Protumletačka, ideološka pozadina ovdje se ublažava eksplicitnim izražavanjem poucnog vjerskog aspekta čime se opravdava njeno uključenje u narativ, s obzirom na istaknuti didaktički karakter hagiografije kao književne vrste. Pozivanjem na posvećivanje kultu i upućivanje molitvi svecu pritom nije samo književna tehnika, već se potiče stvarno ponašanje kod vjernika, budući da se pretpostavlja da oni uistinu vjeruju da svetac ima moć djelovanja i nakon svoje smrti.²²⁴ Također, hagiografski tekstovi još od razdoblja kasne antike, točnije 5. i 6. stoljeća, potiču vjernike da se uzdaju u određene pojedince, a koji mogu biti i njihovi suvremenici i sugrađani te su postigli posebnu milost kod Boga, često prakticiranjem strogog asketskog života. Zbog toga Bog uslišuje njihovu molitvu u ime većeg broja kršćana koje njihovi grijesi drže na većoj udaljenosti.²²⁵

6. Obilježja narativa

6.1. Pripovjedač i pripovjedni postupak

Hagiografija, kao i većina srednjovjekovnih proznih vrsta, je „koncentrirana na samo događanje i zbivanje, te su motivi koji grade fabulu najčešće dinamički motivi.“²²⁶ Pripovijedanje je stoga linearno, a iznose se samo pojedinačni, istaknuti događaji iz svečeve povijesne realnosti, u labavom kronološkom slijedu, bez suvišnih digresija, a koji su izabrani kako bi ilustrirali autorove namjere: on im pridaje određenu vrijednost, uglavnom u cilju davanja imitabilnog primjera, no u slučaju *Života svetog Ivana Trogirskog* uvelike je riječ i o

²²³ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 101.

²²⁴ Zlatar, „Transformacije hagiografske matrice,“ 80.

²²⁵ Brown, *Authority and the sacred*, 57- 58.

²²⁶ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 97.

propagiranju kulta važnog za komunalnu zajednicu, kao i određenih političkih stavova. Ti događaji pritom su u pravilu oni u kojima se očituje izvanrednost sveca, ponajviše u obliku izvedenih čuda- riječ je o trenucima „u kojima se opredmećuje dobro.“²²⁷ Jolles pri definiciji jednostavnih oblika, u koje uvrštava i svetačke legende, ističe važnost tzv. jezičnih gesti, odnosno određenih pojmova u kojima se velika i složena količina zbivanja „zgušnjava i ustrojava,“ a koje pritom istodobno „predmnijevaju“ i „znače“, to jest obilježavaju određeni događaj upućujući pritom na širi kontekst.²²⁸ Opisani postupak može se zamijetiti na više mjesta u Ivanovoj hagiografiji, primjerice gruba kostrijet i ležaj od sparožine sažimaju njegovu asketsku praksu, ugarska sprava koja se lomi pod kamenom iz Ivanova hitala odnosi se na Kolomanovo popuštanje pred Ivanovim pregovorima, nestanak i ponovni pronalazak Ivanovog tijela stoje za sve vezano uz razaranje i obnovu grada, a posebno se ističe čin odsjecanja i potom vraćanja ruke koji opisuju svu surovost mletačkog napada, ali i samosvojnost i otpor Trogira predvođenog svojim svecem-zaštitnikom. Iako je u kršćanskom svjetonazoru onozemaljsko uvelike važnije od zemaljskih zbivanja, „budući da čovjek ne može nikada spoznati ono krajnje i ono vrhunsko, prikazivanje ostaje na planu pojavnog svijeta, koji upućuje na jedan drugi svijet, koji je samo kontekstualno prisutan.“²²⁹ Tako u drugom dijelu hagiografije o Ivanu on prebiva u onozemaljskoj sferi, no pripovijeda se samo njegovo djelovanje na ovome svijetu.

Uglavnom je riječ o izvještavanju o radnji, koje je „temeljni narativni oblik“ srednjovjekovne proze, no ponekad se prekida monolozima i dijalozima što proizvodi različite učinke i funkcije.²³⁰ Na taj način se izlaže Ivanovo kolebanje u vezi s prihvatanjem biskupske pozicije, a naročito se ističu njegove molitve, koje bi se mogle označiti i kao monolog, ali i kao dijalog, s obzirom da srednjovjekovni svjetonazor prihvaća da je sudionik razgovora Bog što se očituje u njegovom vidljivom djelovanju. Prenosi se i Ivanovo obraćanje recipijentima čudesu, a koje funkcionira kao uvjeravanje u njegovu svetost kako likova u narativu, tako i njegovih slušatelja ili čitatelja. Direktno su donešene i rečenice koje izgovaraju ugarski kralj, a koje ocrtavaju njegovu poniznost i popustljivost, dok one Mlečana ističu njihovu zlobnost, dakle služe podcrtavanju određenih ideološko-političkih stavova. Važno je spomenuti da, u skladu s onim što Bahtin naziva „monologičnošću“ retoričkih žanrova,²³¹ i kada se navode riječi različitih likova, one ostaju u istoj jezičnoj ravnini s ostatkom teksta: dane su na

²²⁷ Jolles, *Jednostavni oblici*, 40.

²²⁸ Ibid. 43- 44.

²²⁹ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 101.

²³⁰ Hercigonja, *Srednjovjekovna književnost*, 105.

²³¹ Bahtin, *O romanu*, 35.

latinskom jeziku, iako ih izgovaraju pripadnici nižeg sloja, te su pisane retoričkim stilu sukladno zahtjevima „visoke“ srednjovjekovne književnosti, koja je podvrgnuta vjerskoj i ideološkoj naravi kršćansko-staleškog društva.

Za srednjovjekovnog pripovjedača nije bilo neobičajeno da prekine izlaganje kako bi izložio svoj moralni osvrt na ispriповijedano te se ti dijelovi redovito stilski razlikuju od ostatka teksta.²³² U ovom tekstu ističe se dio gdje se pripovjedač direktno obraća mletačkim kradljivcima, dok je inače adresat zajednica vjernika, poglavito trogirskih s obzirom na naglasak na povezanost sveca i komune. Taj dio također obiluje upečatljivim usporedbama, uzvicima, vokativima i uskličnim rečenicama, što se ističe naspram općenitog izvještajnog načina pripovijedanja o radnji.

Premda se polazi od toga da srednjovjekovna publika općenito prihvata hagiografski žanr kao vjerodostojan, autori u njima se uglavnom služe postupcima kako bi povećali uvjerljivost pojedinačnoga narativa, ponajviše time što je pripovjedač postavljen kao ekstradijagetički i heterodijegetički, odnosno van samog tijeka narativa u kojem ne sudjeluje kao jedan od likova, čime se teži podcrtati njegova uvjerljivost i objektivnost. Takvom nastojanju doprinosi i početak koji nalikuje kronici u uspostavljanju preciznijih vremenskih i prostornih odrednica:²³³ „Kad je, dakle, u doba ugarskog kralja Kolomana, neki legat bio iz grada Rima upućen u krajeve Panonije, te stigavši u Dalmaciju došao u grad Zadar.“²³⁴ Na kraju se također nastoji osigurati da se narativ prihvati kao istinit, pozivajući se na izvore na kojima je utemeljen: za većinu teksta tvrdi se da su korištene „stare knjige“ čiji je sadržaj ovdje vjerno prenešen, dok je epizoda s povratkom ruke zapisana prema iskazima svjedoka, odnosno „čestitih muževa.“²³⁵ Pri tome se ističe pripovijedanje o drugom posmrtnom čudu, za kojeg pripovjedač ističe da je čuo iz prve ruke, od samog recipijenta čuda koji je s njim bio zaređen.²³⁶ Ova informacija se u toj epizodi ponavlja na njenom početku i na kraju, odnosno na istaknutim dijelovima teksta, što pojačava njeno djelovanje, baš kao što se prethodno navedeni postupci uvjeravanja nalazi na početku i kraju sveukupnog narativa.

Od jezičnih figura prevladavaju aniteteze, kao odraz „binarnosti srednjovjekovnog svjetonazora.“²³⁷ Tako je slikovito istaknuta Ivanova svetačka skromnost naspram bogatstva

²³² Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 114- 115.

²³³ Ibid. 106.

²³⁴ *Život svetog Ivana Trogirskog*, 25.

²³⁵ *Život svetog Ivana Trogirskog*, 117- 119.

²³⁶ Ibid. 111.

²³⁷ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 132.

koje nudi biskupski položaj, uzdiže se snaga skromnog Teodora nad ostatkom puka te naročito vrline ugarskog vladara nad mletačkim razbojnicima. Epiteti i usporedbe koji se pojavljuju ponajviše služe za davanje moralnog predznaka likovima, primjerica Ivan je određen kao „priprost poput goluba“²³⁸, „sveti muž“²³⁹, a recipijenti čuda kao „pobožan muž Jordan“²⁴⁰ i Teodor kao „čovjek ubog duhom“.²⁴¹ U skladu sa sklonošću antitezama, ugarski kralj je s jedne strane nazvan „dobrim kraljem“,²⁴² dok su mletački razbojnici za njega „prokleti gusari“, u svom činu opisani „poput divljih zvijeri.“²⁴³

6. 2. Struktura hagiografije

Srednjovjekovne hagiografije izgrađuju svoje značenje gotovo isključivo prikazom događaja iz svečeva života.²⁴⁴ Iz kršćanske tradicije od razdoblja kasne antike do srednjeg vijeka, bilo je moguće rekonstruirati životni put koji je trebao voditi do onozemaljskog raja, a koji se očituje u strukturi velikog broja hagiografskih tekstova. Fouracre ga dijeli na: 1) najavu posebnosti u svečevom ranom djetinjstvu, 2) obećavajući razvoj do odrasle dobi, 3) iznimnost sveca kao odraslog čovjeka, no koja je podložna kušnjama, 4) tematiziranje Raja pri trenutku smrti, 5) znakovi na zemlji da pojedinac zaista uživa svetost u onozemaljskoj sferi.²⁴⁵ Boyer kao tipičnu shemu hagiografije, uz svijest o mogućnosti varijacije, nudi sličnu shemu: 1) porijeklo sveca, 2) njegovo rođenje, 3) djetinjstvo, 4) obrazovanje, 5) opis pobožnosti, 6) mučeništvo, 7) *inventio*, 8) *translatio*, 9) zapis posmrtnih čudesa.²⁴⁶

Fouracre ističe da tekst sastavljen nedugo nakon svečeve smrti često odudara od konvencionalne strukture, budući da je pamćenje o njegovu životu još postojano u zajednici.²⁴⁷ Analizirajući tekst *Passio Praejecti* ukazao je da sjećanje na istaknute događaje vezane uz svečevu osobu tvori elemente koji ulaze u tekst, a koji se ne mogu prilagoditi ustaljenoj kompoziciji. Upravo oni najčešće ukazuju na povijesne uvjete u kojima je djelo

²³⁸ *Život svetog Ivana Trogirskog*, 27.

²³⁹ Ibid. 45.

²⁴⁰ Ibid. 105.

²⁴¹ Ibid. 75.

²⁴² Ibid. 57.

²⁴³ Ibid. 95.

²⁴⁴ Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 73.

²⁴⁵ Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 11.

²⁴⁶ Boyer, „An attempt to define the typology of medieval hagiography“, 32.

²⁴⁷ Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 11.

pisano. Ako konvencije predstavljaju kršćanski ideal, potreba za uvrštavanjem nekonvencionalnih epizoda upućuje na stvarnost koja od njega odudara.²⁴⁸ Razmatrajući tradiciju vezanu uz *Passio Laudegarie*, uočava da kasnije verzije teksta imaju sve konvencionalniju strukturu, naspram prvotne iz 7. stoljeća.²⁴⁹ Općenito, prema kasnijem srednjem vijeku, hagiografije su sve više uniformno oblikovane, budući da je već postojao velik broj uspostavljenih svetaca čiji su se životi sastavljali te su popularne zbirke kružile na sve širim prostorima, pa su se stvarali predlošci kojih su se autori spremno pridržavali.²⁵⁰ Jauss također ističe da se historičnost teksta, ali i njegov „umjetnički karakter“ smanjuje povećanjem konvencionalnosti, budući da se drži da kršenje određenih književnih pravila, odnosno širenje horizonta očekivanja, doprinosi književnoj „vrijednosti“ djela.²⁵¹ Međutim, autori teksta ovdje u pitanju nisu izbjegli stereotipe iz estetsko- književnih razloga, već zbog povijesnih okolnosti i inkorporiranja određenih ideoloških stavova.

Život sv. Ivana Trogirskog podijeljen je na dva dijela prema izvornim autorima, ali takva podjela odražava i podjelu na događaje za vrijeme Ivanovog života i one poslije njegove smrti. Hagiografije ne prate život pojedinca u kronološkom poretku, već su tematski organizirane.²⁵² Prvi dio započinje uspostavljanjem vremenskih i prostornih značajki, a potom radnja kreće *in medias res*, čitatelja ili slušatelja se izravno uključuje u relevantno događanje: Ivan, nakon početnog kolebanja, preuzima na sebe funkciju trogirskog biskupa. Tu nedostaje tipičan opis svečeva rođenja i djetinjstva, što se može objasniti već navedenom usredotočenošću na prostor komune i izbjegavanje prilagođavanja narativa konvencijama dok su stvarni događaji još poznati zajednici, kao što navodi Fouracre. Slijede opisi čudesa za vrijeme života, od kojih je izdvojena kao poseban dio teksta te zauzima i veći prostor epizoda opsade Zadra, s naglašenom političkom tendencijom. Prvi dio završava s Ivanovom smrću, a drugi započinje otkrićem njegovog tijela, koje se poklapa s *inventio* i *translatio* u konvencionalnoj strukturi, premda se ne izlazi iz gradskog okvira. Slijede Ivanova posmrtna čudesa, od kojih je ponovno istaknuto ono s ideološkim tonom, tj. mletačka krađa relikvija i njen povratak u Trogir, a potom su navedena ona tipičnija koja su tiču fizičkog ozdravljenja pojedinaca. Može se primijetiti da epizoda ugarskog napada u prvom dijelu, koja završava uspostavom mira, djeluje kao oprečna mletačkom napadu koji završava razbojništvom u drugom dijelu. Takvo suprotstavljnje moguće je povezati s prije rečenom sklonošću prema

²⁴⁸ Fouracre, „Merovingian History and Merovingian Hagiography“, 26- 28.

²⁴⁹ Ibid. 15- 16.

²⁵⁰ Ibid. 37.

²⁵¹ Jauss, *Estetika recepcije*, 141.

²⁵² Zlatar, *Ispovijest i životopis*, 176.

antitezi i kontrastu u srednjovjekovnoj književnosti u skladu s binarnošću svjetonazora, a koji su se nerijetko koristili za uspostavljanje kompozicije, čak i kao temelj čitavih vrsta, npr. popularnog prenja.²⁵³ Tekst završava s autorovim epilogom, koji sadrži informacije koje se inače iznose u prologu. Uobičajeni prolog srednjovjekovnih pisaca uključuje objašnjenje zašto autor piše tekst s obzirom na njegovo životno iskustvo i sposobnosti, razloge pisanja kao što su posveta onome tko je djelo naručio, spominjanje autorovih životnih okolnosti, poticaj za pisanje, svrha djela i izvorni materijal.²⁵⁴ Te informacije Treguan iznosi tek na kraju teksta. Moguće je da su tu postavljene budući da je početak pripisan drugome autoru, a stavljanje na početak Treguanovog dijela narušilo bi kontinuitet događaja u tekstu, dok srednjovjekovna proza nastoji izbjeći bilo kakve digresije od tijeka zbivanja.

Bahtin definira književni kronotop kao „suštinsku uzjamnu vezu vremenskih i prostornih odnosa“.²⁵⁵ Kronotop određuje djelo naspram vanknjiževne stvarnosti te je označen „emocionalno-vrijednosnom“ funkcijom.²⁵⁶ Geografski okvir u hagiografijama je najčešće tek naznačen. Ističe se ponajviše mjesto mučenja te ona povezana s relikvijama, odnosno njihovim *inventio* i *translatio*.²⁵⁷ U *Životu sv. Ivana Trogirskog* pak dominira prostor trogirске komune. Sama radnja započinje Ivanovim dolaskom u Trogir te pripovjedač nije niti zainteresiran odakle je pristigao. Druga mjesta koja se spominju su Zadar i Venecija, oba od presudnog značaja za politički položaj tadašnjeg Trogira: u njima se uz svečevu pomoć razrješava sukob s dvije glavne sile koje na njega utječu u razvijenom i kasnom srednjem vijeku, a to su ugarske i mletačke pretenzije na ove prostore.

Kada je riječ o tijeku vremena u tekstu, naglasak se stavlja na pojedine trenutke koji su bitni za radnju, a kada se i naznači određenim datumom ili pak općentiom oznakom vremena, to obično ima svrhu dodavanja vjerodostojnosti ili pak određivanje vremenskih distanci. Ovo se objašnjava percepcijom božanskog vremena kao onog u kojem samo djela imaju važnost.²⁵⁸ Ivanov život se mitologizira ističući veliki protok vremena u tekstu, što je naročito istaknuto u epizodi pronalaska svečeva tijela koje se opisuje kao davno izgubljeno, premda nije ni stoljeće prošlo od njegove smrti, a prije mletačke pljačke Trogira i odnošenja relikvije koje se mogu smjestiti krajem 12. stoljeća, navodi se da se ”sav puk po drevnom običaju

²⁵³ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna književnost*, 72.

²⁵⁴ Davenport, *Medieval narrative*, 36- 38.

²⁵⁵ Bahtin, *O romanu*, 193.

²⁵⁶ Ibid. 372.

²⁵⁷ Boyer, „An attempt to define the typology of medieval hagiography,“ 28.

²⁵⁸ Ibid. 29.

sakupio da noćnim bdijenjima proslavi njegov blagdan,”²⁵⁹ pri čemu se epitet *drevan* vjerojatno odnosi na sam kršćanski običaj, ali stavljanjem u isti kontekst s proslavom Ivanovog blagdana kao da gotovo upućuje i na starost tog događanja. Što je veće moguće udaljavanje od suvremenosti utemeljeno je na općem stavu „visokih“ žanrova antike i srednjovjekovlja: na prošlost se gleda kao na hijerarhijsku kategoriju, stoga pripadanje završenoj, već vrednovanoj prošlosti pridaje djelu veličinu, dok je suvremenost još nezavršena, nepovjerljiva. U skladu s tim, kada suvremenost i ulazi u književnost, ona uključuje samo njene najviše forme i slojeve, no čak i ti probrani sudionici i događaji suvremenosti „kao da se priključuju prošlosti, upliću se pomoću raznih posrednih karika i veza u jedinstveno tkivo herojske prošlosti i predanja.“²⁶⁰ Tako osoba sveca i biskupa zasigurno ulazi u viši sloj pogodan za prikazivanje, a već je ukazano na postupke i konvencije kojima se nastoji što uže povezati uz kršćansku tradiciju. Kada je riječ o događajima poslije Ivanove smrti, oni bi se praktički mogli nastavljati unedogled, budući da je on i dalje sposoban djelovati, što utječe na posebnu prirodu recepcije hagiografskih tekstova, koji obećavaju adresatu u svakom vremenu mogućnost primanja svečeve pomoći.²⁶¹

Prema tome, prostorne i vremenske odrednice teksta ponajviše služe povećavanju ugleda kulta, kao i povezivanju sveca i grada: tako dolazi do velikog poklapanja javnog i privatnog, pojedinca i prostora, može se uočiti da su važni trenuci za grad upravo oni koji su važni i u Ivanovu životu. Budući da kronotop u književnosti utječe na oblikovanje žanrovskih odrednica,²⁶² moglo bi se reći da ovakvo isticanje grada i vezanog zaštitničkog kulta uvelike određuje podžanr hagiografija o svecima zaštitnicima.

6. 3. Načela koherencije

Prosječni suvremeni čitatelj uglavnom je priviknut na koherenciju i povezanost fabule tipične za realističke narative. Srednjovjekovni tekst se pak uglavnom sastoji od epizoda koje nisu kauzalno povezane, što svoje temelje ima u tadašnjem odnosu prema događajima koji se u njima pripovijedaju: „pojave se ne prikazuju u njihovoj uzročno-posljedičnoj povezanosti,

²⁵⁹ *Život sv. Ivana Trogirskog*, 99.

²⁶⁰ Bahtin, *O romanu*, 450.

²⁶¹ Zlatar, „Transformacije hagiografske matrice u Marulićevu djelu „De institutione bene beatque vivendi per exempla sanctorum,“ 80.

²⁶² Bahtin, *O romanu*, 194.

jer one i nisu racionalno objašnjive.²⁶³ Kada je pak riječ o hagiografijama, jedinstvo teksta osigurava glavni lik. *Život sv. Ivana Trogirskog* tako je sastavljen od pojedinih događaja koje nose didaktičke, ponekad i ideološke pouke te svjedoče o svetosti protagonista, čija ih ličnost ujedinjuje. Čak su i početak i završetak djela, kao istaknuta mjesta koja se obično u srednjovjekovnim narativima koriste za izricanje moralne pouke koju bi adresat mogao primijeniti,²⁶⁴ ovdje posvećena tome da se podcrta važnost Ivanove osobe: na početku se karakterizira njegova svetost, a na završetku se ističe potreba pripovijedanja ovih važnih događaja. Delehaye primjećuje da je inače u hagiografijama običaj povezivati istaknute povijesne trenutke gradske zajednice sa svečevim djelovanjem, čemu je izvor antička percepcija junaka.²⁶⁵ Međutim, ovdje je glavni lik uistinu bio aktivan u navedenim događajima za vrijeme njegova života, ali ga se navođenjem proročanstava, pronalaska tijela i krađe relikvija povezuje s onim što se dogodilo poslije.

S druge strane, važan faktor kohezije jest i trogirski komuna. Vitz dijeli svece na one usredotočene na posvećivanje vlastite volje Bogu, koji ne izražavaju ljubav prema bližnjima, kao što je sv. Aleksije te na one koji nastoje uravnotežiti *voluntas i affectio*, kao sv. Franjo,²⁶⁶ a kojima se može pridodati i Ivan Trogirski, budući da je izražena njegova služba građanima Trogira kao njihovog biskupa, a potom i natprirodnog zaštitnika. Stoga je njegova želja kroz oba dijela nastojanje da bude na pomoć i korist trogirskoj zajednici. Nadalje, Vitz objašnjava shvaćanje želje u srednjem vijeku pozivajući se na djelo *De Diligendo Deo* sv. Bernarda iz Clairvauxa: svetac, ali i svaki kršćanin, u konačnici želi vidjeti i poznavati Boga poslije svoje smrti, dok za vrijeme života želi mu služiti i štovati ga. Međutim, posvećujući se Bogu, on ga već “ima”, već “posjeduje” ono što želi. Za razliku od modernog koncepta želje, u kojem njeno ispunjenje donosi završetak narativa, srednjovjekovni koncept postavlja *caritas* kao vezu kršćana s njihovim Objektom, Bogom, a to ne može dovesti do potpunog završetka, budući da pojedinac nikada ne može do kraja izvršiti Božju volju.²⁶⁷ Naglasak se stavlja na veze koje se stvaraju između lika-Subjekta i drugih pojedinaca ili objekata i kako one dovode do ispunjavanja želje.²⁶⁸ Struktura *Života sv. Ivana Trogirskog* mogla bi se podijeliti na dva dijela i prema želji protagonista u prvom dijelu da se posveti službi Bogu i ispunjavanju njegove volje u ovozemaljskoj sferi, dok u drugom dijelu prevladava njegova želja za

²⁶³ Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna proza*, 101.

²⁶⁴ Ibid. 107- 108.

²⁶⁵ Delehaye, *The Legends of the Saints*, 19.

²⁶⁶ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 134.

²⁶⁷ Vitz, *Medieval narrative and modern narratology*, 127- 129.

²⁶⁸ Ibid. 126.

očuvanjem kulta uvjeravanjem u svoju svetost te očuvanjem svoje relikvije kako bi mu bilo moguće nastaviti činiti dobro zajednici i to unedogled, budući da njegova služba ne može biti završena. Tako je kao sveobuhvatno htijenje prikazano njegovo nastojanje da služi na dobrobit trogirске komune, čime provodi i kršćansku *caritas*, a služeći građanima, drži se da istovremeno izvršava i Božju volju.

7. Recepcija kulta i teksta

Hagiografije su izazivale veliki interes u srednjem vijeku i uživale su široku popularnost. Prvotno pisane na latinskome, često su kasnije prevedene na narodne jezike.²⁶⁹ Nisu se čitale samo za pouku, već i za razonodu.²⁷⁰ Davenport srednjovjekovnu kulturu naziva i „izvedbenom“, kako bi pomirio činjenicu da unatoč tome što su djela zapisivana, ona su uvelike i usmeno izvođena.²⁷¹ Zbog nedostatka izvora nije moguće rekonstruirati recepciju *Života sv. Ivana trogirskog* kod srednjovjekovne publike. Međutim, određeni zapisi iz srednjeg i ranog novog vijeka otkrivaju popularnost Ivanovog kulta, a s obzirom da je hagiografski tekst i tada bio najopsežniji izvor o njegovom djelovanju te na ponavljanja njegovih određenih motiva i elemenata u kasnijim dokumentima i narativima, može se govoriti o dobroj upoznatosti s njim naročito u trogirskoj komuni, ali i na susjednim područjima. Takvi pisani izvori međutim uglavnom nastaju među višim, naročito prelatskim slojevima društva i referiraju se na njihovu recepciju. No, hagiografski narativi, kao i gotovo sveukupna srednjovjekovna književnost, obilježeni su „specifičnom komunikativnošću i angažiranošću“²⁷² stoga su često bili uklopljeni u propovijedi upućene svim kršćanima jer su poticale na moralan, kršćanski život. Uz to, kako je ovdje riječ o gradskom zaštitniku u čijoj su proslavi sudjelovali i niži slojevi, tekst se zasigurno u to vrijeme čitao ili prepričavao u crkvama ili na javnim mjestima te su se vjerojatno i rano pojavile verzije na narodnom jeziku koje pak nisu sačuvane.

²⁶⁹ Ashley, „Accounts of Lives“, 437.

²⁷⁰ Ibid. 441.

²⁷¹ Davenport, *Medieval narrative*, 4.

²⁷² Fališevac, *Hrvatska srednjovjekovna književnost*, 84.

O političkom značaju koji je Ivan pridobio kao simbol grada u narednim stoljećima svjedoči i raspuštanje muške bratovština sv. Ivana u Trogiru 1365. zbog toga što se držalo da je prisvojila Ivanov kult, a time akumulirala i odveć veliku političku moć i stoga su postali protivnicima službenoj plemićkoj vlasti. S druge strane, dopušten je rad ženskoj bratovštini posvećenoj svecu. Njihova pobožnost, kao i ona pripadnica samostana sv. Petra koje su često bile recipijentice čuda u tekstovima iz 15. stoljeća, što ukazuje na predanost ovom kultu, bila je politički neutralna, a stoga i bezopasna za gradsku vlast, dok je istovremeno podupirala simboličku vrijednost zaštitnika grada.²⁷³

Pri opisu prijenosa Ivanovih relikvija iz 1681. Pavao Andreis prenosi službene gradske odredbe vezane uz pobožnost prema njemu. Navodi izgradnju crkve posvećene svecu „na već spomenutom Diomedovu rtu, pučki nazvanom Planka“²⁷⁴, prostoru koji je istaknut u tekstu životopisa kao poprište jednog od njegovih čuda, pa je kao takvo postalo važna točka njegovog kulta. Komuna je određivala i količinu svijeća i ulja koje su se prinosile, a u 15. stoljeću je i mletačka vlast odredila davanje svijeća od strane komore, što je kasnije pretvoreno u novčanu naknadu, te dužnost „da se pjevaju pohvale na svetkovinu Božića, Uskrsa, sv. Lovre, sv. Ivana i na dan državnog blagdana.“²⁷⁵ Vrijeme slavljenja Ivanova blagdana označavalo je davanje crkvenih oprosta i izuzimanje od kažnjavanja zbog dugova.²⁷⁶ Prema tome, i svjetovne vlasti bile su angažirane u promicanju Ivanova kulta i izražavale su vlastitu pobožnost u svojim odredbama. Još u 15. stoljeću „bilo je odlučeno da se sagradi na veću slavu njegovu, ne štedeći troška, nadsvodena kapela u spomenutoj stolnoj crkvi.“²⁷⁷ Datuma 13. siječnja 1468. grad je potpisao ugovor s Nikolom Firentincem i Andrijom Alešijem,²⁷⁸ međutim izgradnja i uređivanje trajalo je do sredine 17. stoljeća, vjerojatno zbog stanja komunalnih financija.

Andreis kao suvremenik opisuje ceremonijal prijenosa Ivanovih relikvija u katedralsku kapelu. Taj dio narativa snažno je obilježen hagiografskim konvencijama. Prikaz otvaranja sarkofaga tako evocira Treguanov opis otkrivanja tijela, s izraženim motivom mirisa: „Kad se kovčeg otvorio, ispunila se vrlo blagim miomirisom ne samo kapela već i čitava crkva tako da su nazočni bili zapanjeni, uzdrhtali i poblijedjeli sumnjajući da li će se moći podignuti ili će se

²⁷³ Ana Marinković, "O pobožnosti trogirskih i zadarskih benediktinki sv. Ivanu Trogirskome," u: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei: zbornik radova prigodom 950. godine utemeljenja*, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović (Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014), 157- 159.

²⁷⁴ Andreis, Pavao, *Povijest grada Trogira*, 329.

²⁷⁵ Ibid. 332- 335.

²⁷⁶ Ibid. 332- 333.

²⁷⁷ Ibid. 335.

²⁷⁸ Ibid. 335.

dogoditi neko čudo.²⁷⁹ Donosi i izvještaj o čudu koje se dogodilo tom prilikom, a koje je nalik onima iz hagiografije prema motivu pomoći u snu: „Jedan od klerika biskupske kurije, Jakov Babić, budući da ga je više mjeseci mučila groznica četvrtača koja ga je potpuno iscrpila,..., bi nadahnut da pođe u staru kapelu u kojoj se još nalazila otvorena škrinja. Izmolivši ondje dužnu molitvu, legne u nju i ostade tako nekoliko časaka. Poslije malo dana bi oslobođen od te bolesti, što se može ubrojiti kao prvo čudo u ovom prijenosu.“²⁸⁰

Korištenje fraze *omnis sexus et aetas* Curtius smješta u topiku neizrecivosti, koja naglašava svečevu slavu i popularnost,²⁸¹ što je bio važan segment kulta i održavalo ga na životu. Njene varijacije se često koriste i u tekstu hagiografije kako bi se prikazao emocionalni odnos puka prema svecu. Na sličan način Andreis koristi motiv mase pri slavlju prijenosa. Trogirski građani tako kao mnoštvo izlaze na ulicu te im pripisuje uzvik: „živio naš slavni svetac, živjela naša zastava, živio naš odvjetnik, naš čuvar.“²⁸² U tome se povezuje svečev kult s identitetom grada i zaštitničkom funkcijom koja se pojačano promiče u 17. stoljeću.

Navodi se da su događaju prisustvovali i građani drugih dalmatinskih komuna, ali i gosti iz dalmatinskog zaleđa,²⁸³ čime se priziva osjećaj zajedništva ovih prostora, naročito u doba osmanskih provala. Prema Andreisu, kada se potpisivao mir s knezom Mladenom 1333. „pri tom su doticali relikviju sv. Ivana na oltaru, tako da se i ondje štovao sveti kovčeg,“²⁸⁴ odnosno nastoji istaknuti da je kult bio poznat i van kulturnih krugova srednjodalmatinskih komuna. Zanimljiv je odnos Šibenika prema Ivanovu kultu. Andreis navodi: „Poslije čuda s golubicom za vrijeme mise što ga je svetac učinio u Šibeniku u nazočnosti kralja Kolomana,..., ukorijenila se u tom narodu gorljiva pobožnost prema sv. Ivanu i svake godine su neprestano dolazili štovati njegove moći. A budući da svi pučani nisu bili u to upućeni, komuna je svojom odlukom godine 1657. odlučila da naredi da se njegov blagdan svetkuje, potičući kler da ga slavi dvostrukim blagdanom komuna.“²⁸⁵ Andreis ovdje koristi upravo hagiografsku epizodu za uspostavljanje veze između trogirske i šibenske crkve. Tvrdnja da je kult bio raširen među tamošnjim građanima te da je s druge strane postojala potreba trogirske komune da naredi slavljenje blagdana međusobno su kontradiktorne. Pozivanje na povezanost

²⁷⁹ Ibid. 344.

²⁸⁰ Ibid. 349.

²⁸¹ Curtius, *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*, 176- 177.

²⁸² Andreis, *Povijest grada Trogira*, 347.

²⁸³ Ibid. 347- 356.

²⁸⁴ Ibid. 329.

²⁸⁵ Ibid. 340.

Šibenika i Trogira preko Ivanova životopisa zapravo je pokušaj trogirske biskupije da donekle podvrgne onu šibensku, koja se od nje odvojila, namećući im kult sveca koji je simbol trogirskog identiteta. To je bilo jasno šibenskom biskupu koji je negodovao na ovakve pokušaje, no Trogirani su ipak uspjeli postići svoj cilj obraćajući se višim crkvenim i svjetovnim vlastima: tako je slavlje Ivanovog blagdana u Šibeniku određeno dekretom Kongregacije obreda iz Rima 28. travnja te dukulom 16. travnja 1662. S druge strane, korčulansko gradsko vijeće dobrovoljno odlučuje da se 16. studenog slavi blagdan sv. Ivana.²⁸⁶ Blagdan Ivana Trogirskog bio je upisan i u kalendar samostana sv. Marije u Zadru s kraja 13. stoljeća i naznačen je crvenom bojom, a pojavljuje se i u brevijaru iz 15. stoljeća. Na to je vjerojatno utjecalo Ivanovo sudjelovanje u njegovu osnutku, ali i popularna epizoda o obrani Zadra.²⁸⁷

Dok je Ivanov kult postajao dijelom trogirskog identiteta, s obzirom na položaj grada unutar mletačkog imperija, bilo je nužno otkloniti antimletačke konotacije koje su proizašle iz teksta hagiografije, što su naročito provodili mletački i trogirski promletački autori, kao što su Giovanni Loredano i spomenuti Pavao Andreis. Marinković uočava da se od 17. stoljeća Ivan predstavlja kao zaštitnik svih trogirskih građana neovisno o političkim stranama naspram opasnosti kao što su epidemije kuge te osmanska prijetnja.²⁸⁸ Mletačke vlasti su također prihvatile kult, kao što je vidljivo u navedenim dukulima, a Andreis navodi i da su general Valieri i generalni providur Jerolim Cornaro za prijenos Ivanovih relikvija ustupili dohotke od soli.²⁸⁹

Hagiografski motivi iz epizode o čudesnom povratku svečeve ruke bili su likovno zabilježeni na gradskom pečatu koji je prikazivao lik sveca pred utvrđenim gradom te zvijezdu padalicu na vrhu i natpis *S·I·T (sanctus Iohannes traguriensis)*, a koji se datira u sredinu 15. stoljeća. O značenju kulta sv. Ivana, ali i o utjecaju teksta na njegovu percepciju tako svjedoči ovakvo povezivanje s glavnim simbolom gradske vjerodostojnosti kao *locus credibilis*, budući da se pečat pričvršćivao na sve važnije dokumente koje je Trogir izdavao. Sličan prikaz biskupa pred gradom i zvijezde iznad njih nalazi se i na građevinama koje okružuju glavni gradski trg: na lođi, gradskoj palači i crkvenom zvoniku, a koje su ujedno i najvažnije institucije komune. U likovnoj umjetnosti naročito iz 17. i 18. stoljeća ovaj motiv

²⁸⁶ Ibid. 340- 341.

²⁸⁷ Marinković, "O pobožnosti trogirskih i zadarskih benediktinki sv. Ivanu Trogirskome," 158.

²⁸⁸ Marinković, „Tamquam lupi rapaces,“ 190- 193.

²⁸⁹ Andreis, *Povijest grada Trogira*, 342- 343.

je vrlo popularan pri prikazu kulta, posebice na zavjetnim slikama.²⁹⁰ Jolles u takvim pojavama vidi prelazak jezičnih gesti narativa u određeni vizualni atribut koji će se snažno vezivati uz svečevu ličnost.²⁹¹

Brojni prijevodi i književne obrade od srednjeg vijeka pa sve do 19. stoljeća svjedoče o ovom kultu kao nezanemarivom elementu literarne produkcije srednjodalmatinskog kulturnog kruga, a izdanja na latinskom, talijanskom i hrvatskom te različite funkcije i forme ovih djela, od onih namijenjenih bogoslužju, preko kratkih književnih oblika do epova, pisanih u oblicima proze, drame i poezije, svjedoče o popularnosti priče o Ivanovu životu među različitom publikom i slojevima stanovništva. Godine 1519. Ivan Stabilić tiskao je Ivanovu hagiografiju na latinskom jeziku, a najraniji prijevod na hrvatskom jeziku pronađen je u rukopisnom zborniku *Vrtal* Petra Lučića, koji je nastajao između 1568. i 1614,²⁹² te koji sadrži i pjesme s tematikom o Ivanu, jednu Petra Gaudencija te dvije nepoznatih autora.²⁹³ Oko 1587. Sebastiano Mladineo prepričava događaje iz hagiografije u *Vita beati Ioannis episcopi traguriensis*, a razmatranje na hrvatskom piše Pietro Cippico pod naslovom *Govorenje od cudes Sfetoga Iuana Trogirschoga Bischupa, Ulastelina Rimschoga*, oko 1600.²⁹⁴ Iz 1618. potječu najranija hrvatska *štenja*. Dominik Laurić u 17. stoljeću sastavlja hrvatske litanije o Ivanu, a Girolamo Brusoni dramu *San Giovanni Vescovo di Traù* (1656). Prilikom prijenosa sarkofaga 1681. izvođene su različite pjesme na latinskom i talijanskom, koje je Loredano sakupio u djelu iz 1683.²⁹⁵ Kroz 17. stoljeće objavljeno je više djela koja su prenosila Ivanov životopis: Domenico Andreis 1631. piše *Letanno Suetoga Iuana Trogirschoga*, Giovanni Loredano prevodi životopis na talijanski jezik 1648. (*Vita di S. Giovanni vescovo traguriense*), a u elemente hagiografije unose u svoja historiografska djela Pavao Andreis (*Storia della città di Traù*) i Ivan Lučić (*Memorie istoriche di Tragurio ora detto Trau*, 1673).²⁹⁶ Potonji ponovno tiska čitavu hagiografiju 1657., popraćenu vlastitim komentarima, a ovu verziju kao osnovu uzima Farlatti za svoje izdanje iz 1769., dodajući joj čuda zabilježena u 15. stoljeću. U 18. stoljeću uglavnom se sastavljaju tekstovi za bogoslužja, a pojedine pjesme prevedene su na hrvatski te ih je 1805. tiskao Matija Čulić. Franjo Rački i Ferdo Šišić, najznačajniji hrvatski povjesničari 19. stoljeća, uklopili su djelove hagiografije u svoje zbirke izvora. U ovom razdoblju tiskani su i osamnaestostoljetni epovi Petra

²⁹⁰ Marinković, „Hagiographical motifs and visual identity,” 229.- 233.

²⁹¹ Jolles, *Jednostavni oblici*, 49.

²⁹² „Život sv. Ivana Trogirskoga,” 63.

²⁹³ Ibid. 66.

²⁹⁴ Marinković, „Tamquam lupi rapaces,” 187- 190.

²⁹⁵ „Život sv. Ivana Trogirskoga,” 64- 66.

²⁹⁶ Marinković, „Tamquam lupi rapaces,” 190- 194.

Kanavelića *Sveti Ivan biskup Trogirski i kralj Koloman* (1858) te *Povijest vandelska i Bogatstvo i uboštvo Jeronima Kavanjina*, u kojima se Ivan pojavljuje kao jedan od likova.²⁹⁷

8. Zaključak

Značaj hagiografija uvelike se umanjivao do razvitka novijih tekstualnih pristupa u historiografiji i znanosti o književnosti sredinom 20. stoljeća, uglavnom zbog konvencionalnosti i tendencioznosti koje obilježavaju žanr, a za koje se smatralo da mu umanjuju književnu vrijednost i povijesnu vjerodostojnost. Do promjene u recepciji unutar povijesne znanosti dolazi sa shvaćanjem da, unatoč tome što tekstovi obiluju formulaičnim mjestima i što im je sadržaj uvršten u unaprijed ustanovljenu strukturu, njihov izbor i način na koji tvore cjelinu pridaje dodatni sloj značenja zapisanome, a koje je posebno bilo aktivno u vrijeme i unutar zajednice u kojima je tekst nastao.²⁹⁸

Književna proučavanja ponajviše hagiografijama zamjeraju nedostatak originalnosti. Međutim, originalnost nije niti prepoznata kao literarna vrijednost u srednjem vijeku stoga ju tadašnji autori nisu niti stremili postići, no tragovi onog što bi se moglo smatrati originalnim mogu se pronaći u načinu kako se pojedinačni materijal uklapa u žanrovsku tradiciju, a još više u uspješnom prilagođavanju konvencija i ustaljene strukture događajima iz svetačkog životopisa koji ne odgovaraju matrici ili pak u njihovom vještom zaobilaženju bez da se izlazi iz prepoznatljivih granica žanra. Ponekad takvi postupci daju sliku prepoznatljivog, donekle individualiziranog sveca, što se posebno ističe u vizualnim prikazima nastalim prema literarnim predlošcima. Ustanovljenost književnih postupaka ponekad je i duboko utemeljena u srednjovjekovnom svjetonazoru, kao što je oslanjanje na autoritete, ideal *imitatio*, često korištenje antiteza i kontrasta te naglašavanje materijalnih, vidljivih aspekata pobožnosti.

Svaka zajednica posjeduje određenu interpretaciju svog identiteta i njegove prošlosti.²⁹⁹ Za takvu svrhu naročito je koristan hagiografski narativ posvećen svecu zaštitniku grada, čije su priče pri tom nerazdvojivo povezane budući da svečev životopis

²⁹⁷ „Život sv. Ivana Trogirskoga,” 64- 66.

²⁹⁸ Vedriš, „Martyrs, Relics and Bishops,” 176.

²⁹⁹ Ibid. 175.

nerijetko sažeto ponavlja najvažnije događaje određene gradske zajednice. Tako predstavljena prošlost služi kao izvor identiteta grada, ali i kao temelj njegovog odnosa prema obližnjim komunama te oslonac za njegove političke pretenzije. *Život svetog Ivana Trogirskog* se pak ne osvrće na događaje ranije od Ivanovog dolaska u grad; obilježen je trogirskom situacijom 12. stoljeća, ali i onom s početka 13., kada tekst dovršava i uređuje Treguan. Tekst se osvrće na pitanje položaja grada između ugarskih i mletačkih pretenzija, a sadrži i motive koji će biti upotrijebljivani u odnosima prema susjednom Splitu, Šibeniku i Zadru. Njegova važnost je i u pridonošenju duhovnoj i kulturnoj tradiciji: riječ je o prvom trogirskom svecu, s hagiografijom zapisanom u visokom stilu na latinskome jeziku, a koja je proizvela autoritativnu priču i percepciju o pojedincu koji je sam postao simbolom grada u javnom crkvenom i svjetovnom životu. Dapače, kada je mletačka vlast konačno prevagnula u idućim stoljećima, pitanje dvojbe između nje i vlasti ugarskog kralja gubi svoju relevantnost te takvi politički tonovi gube svoju težinu. Politički ciljevi, religiozne tendencije i književne odlike se ne razdvajaju u percepciji narativa, budući da je u srednjovjekovlju književno djelo određeno svojim „mjestom u životu.“³⁰⁰

Iako je *Život svetog Ivana Trogirskog* pisan u skladu s normama „visoke“ srednjovjekovne književnosti, neizbježno je riječ o narativu čija recepcija obuhvaća raznovrsnu publiku. Ivan kao gradski zaštitnik i simbol njegovog identiteta poticaj je stvaranju veza između učene i pučke kulture, na što ukazuju rani prijevodi na narodni jezik kao i obrade u pjesničkim formama redovito izvođenim u crkvama i za vrijeme blagdana. Hagiografija ilustrira isprepletenost sudbine sveca i grada, a pogotovo načine na koji on ublažava nedaće građane: donosi slogu, osigurava mir u vrijeme napada, njegovo tijelo nestaje i vraća se s propašću i obnovom grada, njegove relikvije izravno primaju silinu mletačkog napada te se vraćaju u cjelinu kako bi nastavile služiti. Također, pobožnost mu iskazuju pripadnici svih gradskih slojeva čime se stvara kohezija u komuni koja je vrlo bitna za njeno preživljavanje, naročito kada je moglo doći do nemira koji bi prijetili uništenju zajednice, kao i u razdobljima krize, što oprimjeruje povećanje produkcije književnih i umjetničkih djela s motivima iz Ivanovog života u vrijeme 15. i 16. stoljeća, kada gradu prijeti osmanska opasnost. Svetac doprinosi osjećaju zajedništva bivajući simbolom dijeljenog identiteta dok njegov kult sadrži određene prakse u kojima je pozvan da sudjeluje svaki pripadnik komune. Na razini pak svakog pojedinca vjera u mogućnost njegovog čudesnog

³⁰⁰ Jauss, *Estetika recepcije*, 157.

djelovanja daje određenu sigurnost na ovom svijetu, kao što tješi i obećanje da će približavanje njegovom primjeru donijeti vječne dobrobiti u onozemaljskome.

Izvori:

„Passion of Saint Wenceslas by Gumpold of Mantua.“ Prevela Marina Miladinov. U: *Saints of the Christianization age of Central Europe*, ur. Gabor Klaniczay, 17-76. Budimpešta: CEU Press, 2013.

„The Deeds of Blessed Gaudentius, Bishop of Osor.“ Prevela Marina Miladinov. Uvod Zrinka Nikolić. U: *Saints of the Christianization age of Central Europe*, ur. Gabor Klaniczay, 339- 362. Budimpešta: CEU Press, 2013.

Toma Arhiđakon. *Historia Salonitana: povijest salonitanskih i splitskih prvosvećenika*. Predgovor, latinski tekst, kritički aparat i prijevod na hrvatski jezik Olga Perić. Povijesni komentar Mirjana Matijević Sokol. Studija Toma Arhiđakon i njegovo djelo Radoslav Katičić. Split: Književni krug, 2003.

Život sv. Ivana Trogirskog. Po izdanju Daniela Farlatija. Preveo i bilješkama popratio Kažimir Lučin. Trogir: Matica hrvatska; Split: Književni krug, 1998.

„Život sv. Ivana Trogirskoga.“ Uredio Milan Ivanišević. U: *Legende i kronike*, ur. Vedran Gligo i Hrvoje Morović, 59-122. Split: Čakavski sabor, 1977.

Bibliografija:

Andreis, Pavao. *Povijest grada Trogira*. Sv. 2. Preveo Vladimir Rismondo. Split: Čakavski sabor, 1978.

Andrić, Stanko. *Čudesna svetoga Ivana Kapistrana: povijesna i tekstualna analiza*. Slavonski Brod; Osijek: Hrvatski institut za povijest, Podružnica za povijest Slavonije, Srijema i Baranje; Matica Hrvatska, 1999.

Ashley, Kathleen. „Accounts of Lives.“ U: *A Companion to Medieval English Literature and Culture C. 1350-C. 1500*, ur. Peter Brown, 437-453. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2007.

Bahtin, Mihail. *O romanu*. Preveo Aleksandar Badnjarević. Beograd: Nolit, 1989.

- Boyer, Régis. „An attempt to define the typology of medieval hagiography.“ U: *Hagiography and medieval literature: a symposium*, ur. Hans Bekker-Nielsen, 27-36. Odense: Odense University Press, 1981.
- Brown, Peter. *Authority and the sacred: aspects of the christianisation of the roman world*. Cambridge: University Press, 1995.
- Cazelles, Brigitte. *The Lady as saint: a collection of French hagiographic romances of the thirteenth century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- Curtius, Ernst Robert. *Europska književnost i latinsko srednjovjekovlje*. Preveo Stjepan Markuš. Zagreb: Naprijed, 1998.
- Davenport, Tony. *Medieval narrative: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Delehaye, Hippolyte. *The legends of the Saints: An Introduction of Hagiography* [online]. Preveo V. M. Crawford (<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/delehaye-legends.asp> Pristup 18. 12. 2018.)
- Fališevac, Dunja. *Hrvatska srednjovjekovna proza: književnopovijesne i poetičke osobine*. Zagreb: Liber, 1980.
- Fouracre, Paul. „Merovingian History and Merovingian Hagiography.“ *Past & Present* 127 (svibanj 1990): 3-38.
- Geary, Patrick J. *Furta sacra: Thefts of Relics in Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- Gross, Mirjana. *Historijska znanost: razvoj, oblik, smjerovi*, 2. izd. Zagreb: SNL, 1980.
- Harmless, J. William., SJ. „Monasticism.“ U: *The Oxford Handbook of early Christian studies*, ur. Susan Ashbrook Harvey i David G. Hunter, 493-520. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Hercigonja, Eduard. *Tropismena i trojezična kulutra hrvatskog srednjovjekovlja*. Zagreb: Matica hrvatska, 2006.

Hercigonja, Eduard. *Povijest hrvatske književnosti*. Knj. 2. *Srednjovjekovna književnost*, ur. serije Stjepan Damjanović. Zagreb: Liber: Mladost, 1975.

Jauss, Hans Robert. *Estetika recepcije: izbor studija*. Prevela Drinka Gojković. Predgovor Zoran Konstantinović. Beograd: Nolit, 1978.

Jolles, André. *Jednostavni oblici*. Prijevod i bilješke Vladimir Biti. Zagreb: Matica hrvatska, 2000.

Klaić, Nada. *Trogir u srednjem vijeku: Javni život grada i njegovih ljudi*. Knj. 2, sv. 1. Fotografije Zvonimir Buljević. Trogir: Muzej grada Trogira, 1985.

Klaniczay, Gabor. „Konstrukcija svetačkih čuda u razdoblju srednjovjekovnih kanonizacijskih procesa.“ U: *Hagiologija-kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš, 11-39. Zagreb: Leykam, 2008.

Lifshitz, Felice. „Beyond Positivism and Genre: „Hagiographical“ Texts as Historical Narrative.“ *Viator* 25 (1994): 95- 114.

Lučić, Ivan. *Povijesna svjedočanstva o Trogiru*. Sv. 1. Preveo i uredio Jakov Stipišić. Split: Splitski književni krug, 1979.

Marinković, Ana. „Hagiographical motifs and visual identity: The late-medieval communal seal of Trogir.“ *Hortus artium medievalium: journal of the International research center for Late Antiquity and Middle Ages* 12 (2006): 229-235.

Marinković, Ana. „Hagiologija: izvori i metode.“ U: *Hagiologija-kultovi u kontekstu*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš, 7-10. Zagreb: Leykam, 2008.

Marinković, Ana. „O pobožnosti trogirskih i zadarskih benediktinki sv. Ivanu Trogirskome.“ U: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: duhovnost i kultura u okrilju Virgines*

Dei: zbornik radova prigodom 950. obljetnice utemeljenja, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović, 155-160. Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014.

Marinković, Ana. „Tamquam lupi rapaces:“ Dynamics of the Image of Venetian Army in Dalmatian Hagiography.“ U: *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*, ur. Ana Marinković i Trpimir Vedriš, 179-200. Zagreb: Hagiotheca, 2010.

Neralić, Jadranka. „Biskup Ivan Trogirski (1064-1111) osnivač benediktinskog samostana sv. Nikole.“ U: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei: zbornik radova povodom 950. obljetnice utemeljenja*, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović, 87-102. Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014.

Nikolić Jakus, Zrinka. „Prve benediktinke u Dalmaciji.“ U: *Benediktinski samostan sv. Nikole u Trogiru: Duhovnost i kultura u okrilju Virgines Dei: zbornik radova povodom 950. obljetnice utemeljenja*, ur. Vanja Kovačić i Jozo Milanović, 103-114. Trogir: Benediktinski samostan sv. Nikole, 2014.

Petrović, Ivanka. „Salonitansko-splitska hagiografska baština u svjetlu mediteranske kasnoantičke i ranosrednjovjekovne hagiografije.“ U: *Splitska hagiografska baština: povijest, legenda, tekst*, ur. Joško Belamarić, 25-67. Split: Književni krug; Filozofski fakultet Sveučilišta, Odsjek za povijest, 2014.

Solar, Milivoj. *Književni leksikon: pisci, djela, pojmovi*, 2. izd. Zagreb: Matica hrvatska, 2011.

Vauchez, André. „Hagiography and Biography: The Case of St. Francis of Assisi.“ U: *Promoting the Saints*, ur. Otto Gescer, 59-68. Budimpešta; New York: CEU Press, 2010.

Vauchez, André. *Sainthood in the later Middle Ages*. Preveo Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Vedriš, Trpimir. „Martyrs, Relics and Bishops: Representations of the City in Dalmatian Translation Legends.“ *Hortus Artium Medievalium: journal of the International research center for Late Antiquity and Middle Ages* 12 (2006): 175-186.

Vitz, Evelyn Birge. *Medieval narrative and modern narratology: subjects and objects of desire*. New York; London: New York University Press, 1989.

Zlatar, Andrea. *Ispovijest i životopis: srednjovjekovna autobiografija: rasprava*. Zagreb: Izdanja Antibarbarus, 2000.

Zlatar, Andrea. „Transformacije hagiografske matrice u Marulićevu djelu „De institutione bene beatque vivendi per exempla sanctorum.“ *Colloquia Maruliana*, vol. 10 (2001): 77-85.